Andrea Griffante

Tra Oriente e Occidente

Stasys Šalkauskis e la sua idea di Lituania


Beit STUDI

Andrea Griffante

Tra Oriente e Occidente

Stasys Šalkauskis

e la sua idea di Lituania



www.beitcasaeditrice.it

ISBN 978-88-95324-48-7

Il presente è *stato realizzato grazie al finanziamento della* Lietuvos mokslo taryba (contratto n. *LIT-9-9*). La sua realizzazione è avvenuta in collaborazione con l'Università "Vytautas Magnus" di Kaunas.



VYTAUTAS MAGNUS
UNIVERSITY

In copertina: *Stasys Šalkauskis* (1927 circa).
Originale conservato presso il Kauno Technologijos universiteto muziejus.
In quarta di copertina:la città di Vilnius in un'immagine d'epoca.

La scheda bibliografica è riportata nell'ultima pagina del libro.

INDICE

7 INTRODUZIONE
La complessità dello stare nel mezzo

15 PARTE PRIMA
Tra Oriente e Occidente: la Lituania come spazio e storia di un confine

67 PARTE SECONDA
Stato nazionale e civiltà nazionale: l'educazione al confine

95 Al posto delle conclusioni: dell'attualità di un'idea

103 *Note ai capitoli*

133 *Indice analitico*

INTRODUZIONE

LA COMPLESSITÀ DELLO STARE NEL MEZZO

CONFINI E CONCEZIONI DELLO SPAZIO

Pochi sono probabilmente i termini che per storia e complessità possono paragonarsi a quello di confine. Già nel suo primigenio utilizzo agrimensorio il confine indicava un punto dello spazio in cui due *diversi* terreni si *incontravano*. Il confine si presentava pertanto come uno strumento che spezzettando lo spazio in subunità ne ricomponeva la totalità come insieme di parti. Sebbene il confine e il suo duplice carattere – quello di *unire* le parti dello spazio all'atto stesso della loro *divisione* – siano divenuti progressivamente centrali per la definizione delle "identità" collettive grazie al consolidamento della statualità moderna, proprio la diffusione di quest'ultima ha moltiplicato la gamma di termini e significati legati alla costruzione dello spazio.[1] Tra i primi a emergere troviamo il francese *frontière* con cui si definivano strutture di difesa militare. Attestato per la prima volta nel XIV secolo, a partire dal XVI secolo esso godette di particolare fortuna nella letteratura di lingua inglese. Un analogo campo semantico ricoprivano il tedesco *Grenze* e lo slavo *granica / граница* con cui veniva designata la linea militare che separava popolazioni slave e tedesche durante l'avanzata dell'Ordine teutonico.[2]

Se il XIX secolo ha registrato una crescente attenzione al concetto di confine con la distinzione tra una sua dimensione lineare (la linea di divisione o *frontier*) e spaziale (lo spazio circoscritto dal confine o *boundary*)[3] è stato nel corso del XX secolo che tale riflessione si è massimamente sviluppata. La doppia dimensione, lineare e spaziale, dei confini è andata riassumendo la divisione del globo in Stati territoriali in potenziale reciproca tensione politica (*frontier*) e soggetti alla propria esclusiva sovranità (*bounda-*

ry).[4] Sempre maggior peso ha infine assunto il confine territoriale come precondizione simbolica per la definizione dell'identità collettiva e dell'alterità.[5]

Proprio quest'ultimo aspetto testimonia della rivoluzione avvenuta attorno al concetto di confine nel corso del Novecento. Già al principio del secolo il sociologo tedesco Georg Simmel ha descritto il confine come il prerequisito *logico* di qualsiasi processo identitario. Tramutando il confine in una categoria sociologica, Simmel ha trasformando i confini territoriali e i loro significati in una delle tante forme in cui i campi dell'identità e dell'alterità umane prendono corpo.[6] Il confine si è così inserito in una nuova concezione della territorialità come elemento coessenziale all'uomo[7] che delinea le forme di uno spazio concepito come "[...] una mappa cognitiva secondo la quale viene ordinata la vita sociale. Lo spazio è un'idea generale che formano i soggetti determinando dove le cose debbano interagire fisicamente e culturalmente le une con le altre"[8] Di conseguenza, i confini delineano gli estremi di mappe cognitive sulla cui base si formano il sé e il suo contrario.[9]

Nel caso della Lituania novecentesca, le mappe cognitive attorno alle quali il discorso collettivo si è formato denotano un andamento estremamente tormentato figlio delle vicissitudini che portarono alla creazione dello stato-nazione.[10] Nel corso del XIX secolo, i territori dell'ex Granducato erano stati l'oggetto di un processo di appropriazione simbolica da parte delle *élite* zariste interessate a sottolinearne l'origine russa (*исконно русские земли*) per contrastare il revanscismo polacco e, possibilmente, guadagnarsi l'appoggio dei giovani movimenti nazionali sorti su quei territori.[11] Ancora nella seconda metà del secolo, con il termine Lituania il discorso pubblico di lingua polacca designava – nella totalità o in parte – le terre appartenute al Granducato di Lituania di età moderna e sottoposte al diretto controllo della Russia zarista dopo le spartizioni tardosettecentesche della Federazione delle due nazioni.[12] Lungo i secoli della sua esistenza, la classe nobiliare di quei territori aveva concepito la lituanità come l'espressione di un'appartenenza territoriale nel rispetto della partecipazione a una comune entità politica con la Polonia. Nella seconda metà del XIX secolo, il venir meno delle antiche lealtà di ceto e la crescita del movimento nazionale lituano su base etnica determinarono l'insorgenza di nuovi discorsi in reciproca tensione. Pur ormai privato delle reminiscenze regio-

nalistiche, il discorso polacco non rinunciò ad avocare a spazio della nazione tutti i territori dell'ex Repubblica nobiliare, ivi compresi quelli dell'ex Granducato di Lituania.[13]

Del vero, nel discorso polacco ottocentesco e primonovecentesco le terre orientali dell'ex Repubblica nobiliare venivano solitamente abbracciate dalla categoria di *kresy*. Nati come mito letterario romantico di integrazione della città con la campagna con chiari rimandi storici,[14] nell'immaginario del moderno nazionalismo polacco i *kresy* assunsero via via il ruolo di periferia etnicamente mista in rapporto di ideale sottomissione al centro[15] e aventi storicamente un ruolo difensivo nei confronti dell'Oriente.[16] Nel complesso, i *kresy* divennero parte di quell'immagine della Federazione delle due nazioni come *Antemurale Christianitatis* d'Europa nei confronti dell'Oriente che aveva vissuto il proprio periodo di gloria in epoca moderna.[17]

A questa concezione dello spazio se ne opponevano altre. Tra gli strati di lingua polacca dell'ex Granducato, la coscienza dell'irreversibilità dei mutamenti sociali e politici intervenuti nel corso del XIX secolo – primi tra tutti l'abolizione della servitù della gleba e la democratizzazione del corpo sociale di quelle terre – fu alla base di una variegata sostanzializzazione dei *kresy*. Rifacendosi a un'idea di cittadinanza territoriale ispirata a quella che aveva caratterizzato il Granducato, gli esponenti del movimento politico-culturale noto alla storiografia come *krajowcy* riconobbero, pur con qualche eccezione, la legittimità della scomposizione del territorio del Granducato in entità maggiormente corrispondenti alle necessità economiche e politiche del nuovo panorama sociale.[18]

Maggiore fu la rottura apportata dal movimento nazionale lituano. Seppur coltivando orizzonti politici tra loro non omogenei e uno spettro della cittadinanza esteso dall'esclusivismo etnico al nazionalismo civico, le varie anime del movimento intesero come Lituania solamente i territori "etnicamente lituani" dell'ex Granducato e corrispondenti all'incirca ai governatorati generali zaristi di Kaunas e Vilnius e a parte di quelli di Suwałki e Grodno.[19] Mentre nel caso dei *krajowcy* il *proprio* spazio venne costruito integrando la memoria del Granducato con il mutato panorama economico-sociale, il movimento lituano parve presto avere molte meno remore nella creazione di uno spazio esclusivo e contrapposto tanto alla Russia zarista che ai rimanenti territori della ex Federazione delle due nazioni.

La nascita dello Stato nazionale lituano entro i suoi confini etnici segnò la definitiva spartizione del patrimonio simbolico dell'ex Granducato[20] e il trionfo del modello chiuso lituano, seppur inizialmente plasmato garantendo entro i suoi confini un certo grado di autonomia a ebrei e bielorussi. Come mappa cognitiva, il modello etnico rispecchiava in maniera chiara tanto l'orientamento politico della classe politica lituana alla nascita dello Stato indipendente che la natura del discorso storico dominante fin dall'alba del nuovo secolo.

Negli ultimi due decenni del XIX secolo la progressiva diffusione del *movimento nazionale lituano* aveva portato a un progressivo mutamento del canone storiografico. La comparsa dei periodici clandestini «Aušra» e «Varpas» era stata accompagnata dalla diffusione di un canone storiografico in linea con la tradizione anti-illuministica e romantica europea.[21] Nella prima parte del secolo, l'indoeuropeistica aveva sottolineato il particolare grado di arcaicità del lituano. Fin da Simonas Daukantas, l'autore della prima storia della Lituania in lingua lituana, la storiografia romantica aveva trovato nel patrimonio linguistico (etimologia) e della letteratura popolare la materia per la propria narrazione. Jonas Basanavičius, fondatore di «Aušra» e simbolo dell'epopea dell'*Atgimimas* (rinascita) lituano, fu tra gli autori più prolifici di questo filone a fine secolo. L'attenzione di Basanavičius alle origini della nazione lituana ne pose in risalto soprattutto la natura *orientale*, considerata come la fonte di una superiorità di cui erano testimoni, oltre alla lingua, le forme del paganesimo lituano. L'accentuazione del grado di perfezione e bellezza della lingua si riallacciava alla convinzione dell'esistenza di un parallelismo tra le bellezze di un idioma tanto arcaico e le altre espressioni del suo *Volksgeist*: la legge, la filosofia, l'arte e qualsiasi forma della sua cultura.[22] La ricerca dell'età dell'oro in un vero e proprio mito delle origini faceva tuttavia passare in secondo piano l'evoluzione storica del Granducato ed estrometteva in buona misura dalla narrazione il cattolicesimo, considerato un elemento acquisito e *altro* da quanto costituiva la natura originaria dei lituani. Il riferimento all'Oriente rispecchiava pertanto il mito indo-ariano diffuso nella letteratura romantica europea del XIX secolo che assicurava agli eredi in linea diretta degli

arii un'antichità ammirevole e ne garantiva la purezza spirituale.[22]

A inizio Novecento, tuttavia, un secondo impianto storico-narrativo si stava sviluppando. Tale tendenza trovò espressione compiuta nella *Lietuvos istorija* (Storia della Lituania, 1906) del prete cattolico e poeta Jonas Mačiulis-Maironis. Sebbene assolutamente coerente con la tendenza chiaramente e fortemente antipolacca che già emergeva dalla fascinazione romantica di J. Basanavičius e di altri pubblicisti coevi come Jonas Šliūpas,[24] il perno della narrazione si spostava da un'atemporale età dell'oro al vissuto storico e politico della nazione. Cadenzata da un movimento naturalistico di crescita, caduta e rinascita, la narrazione maironiana individuava nell'età dei granduchi medievali il periodo di massima gloria della nazione lituana e del suo Stato. Ad esso era seguita la caduta, risultato del processo di "polonizzazione" delle strutture dello Stato e della cultura cui solo la "rinascita" ottocentesca della nazione aveva cercato di porre rimedio. La narrazione, che nel periodo tra le due guerre mondiali divenne sotto l'impulso di Adolfas Šapoka il canone dominante della storiografia accademica, rifletteva chiaramente l'etnocentrismo imperante nel discorso pubblico. Per quanto tanto l'Oriente – che abbandonava il suo carattere indo-ariano per assumere i caratteri euroasiatici del dominio moghul e zarista – che l'Occidente – in cui alle scorrerie dei Cavalieri teutonici si annodavano i ben più duraturi legami con il regno di Polonia – venissero identificate con entità avverse allo sviluppo della lituanità, diverso era il giudizio sul loro rapporto. Sul vicino occidentale – la Polonia – veniva fatta ricadere la massima responsabilità morale per la snazionalizzazione della classe politica del Granducato dopo l'Unione di Lublino (1569) e financhе per le spartizioni della Federazione delle due nazioni.[25]

L'antipolonismo attorno a cui il moderno nazionalismo etnico lituano era andato formandosi aveva almeno parzialmente neutralizzato la tendenza invalsa in Europa fin dalla classicità a identificare l'Oriente *tout court* con il dominio dell'alterità.[26] Le vicende legate alle primissime fasi di vita dello Stato nazionale lituano, non fecero che dare sostanza a un orientamento che è possibile definire anti-occidentale. L'occidente lituano aveva dei contorni ben precisi, quelli di Germania e Polonia. Le volontà coloniali della Germania, evidenti durante l'occupazione del 1915-1918 erano ancora ben impresse nella memoria della nuova classe politica. Nel corso del pe-

riodo tra le due guerre sia la Polonia che la Germania avevano poi creato ostacoli alla realizzazione dello Stato lituano entro i confini etnici immaginati all'inizio del XX secolo, la prima con l'occupazione della regione di Vilnius nel 1920, la seconda con l'occupazione di quella di Klaipėda nel 1939. Al respingimento di Polonia e Germania in una categoria politica di Occidente quantomeno poco cordiale, faceva eco una visione dell'Oriente – la Russia sovietica – che nonostante le divaricazioni ideologiche rimaneva in certa misura congeniale alla vita del nuovo Stato che aveva per prima riconosciuto *de jure* e a cui, nel 1939, riconsegnò la regione di Vilnius.[27]

Come molti altri paesi nati dalla conflagrazione degli imperi europei, la Lituania rappresentava uno spazio di frontiera – per definizione conflittuale – tra grandi potenze. Sotto altre spoglie, la frontiera era presente anche all'interno del nuovo Stato, dove l'etnicizzazione della politica metteva progressivamente in pericolo l'unitarietà stessa del tessuto sociale, formato, oltre che dai lituani, anche da ebrei e polacchi. In tale contesto, l'etnocentrismo della narrazione storiografica dominante già a inizio secolo divenne uno degli strumenti per la forgiatura della coscienza nazionale, la mobilitazione della cittadinanza e la cancellazione dell'alterità dallo spazio della nazione.[28]

L'ALTERNATIVA DI UN MODELLO: STASYS ŠALKAUSKIS

L'Oriente, l'Occidente e la posizione mediana della Lituania hanno rappresentato nel corso del periodo tra le due Guerre mondiali i cardini di un (sottosfruttato) canone storiografico-culturale alternativo a quello dominante di cui Stasys Šalkauskis fu il teorizzatore. Il presente studio si propone di analizzarlo.

Šalkauskis nasce nel 1886 ad Ariogala, nell'attuale Lituania centrale, dal medico lituano Julijonas e Barbora Goštautaitė, donna di nobili origini cresciuta in un ambiente colto di lingua polacca. Dopo un primo trasferimento a Riga a seguito della professione del padre, la famiglia finisce per stabilirsi nel 1890 a Šiauliai. Compiuti gli studi ginnasiali, nel 1905 Šalkauskis inizia a Mosca gli studi universitari in Legge. L'esperienza moscovita dura tuttavia meno di tre anni. A causa di problemi polmonari nel 1908 il giovane si vede infatti costretto a trasferirsi nel clima più secco di

Samarcanda, allora parte del Turkestan russo, e a recarsi a Mosca solo in occasione delle sessioni d'esame. Conclusi positivamente gli studi nel 1911, il giovane continua la permanenza a Samarcanda cominciando a lavorare all'interno di una banca commerciale. Nel 1912-1913 Šalkauskis inizia la sua collaborazione con due delle principali riviste cattoliche lituane – «Ateitis» (Il Futuro) e «Draugija »(L'Associazione). È quest'ultima a pubblicare nel 1913 il saggio *Bažnyčia bei Kultūra* (Chiesa e Cultura), prima formulazione dell'idea di sintesi che diverrà uno dei temi portanti della scrittura šalkauskiana.

Con l'appoggio dell'intellettuale cattolico Aleksandras Dambrauskas-Jakštas nel 1915 Šalkauskis si trasferisce in Svizzera all'Università di Friburgo per gli studi di dottorato. Ritornato nell'ormai indipendente Lituania nel 1920, nel 1922 Šalkauskis inizia la sua carriera accademica presso la neonata Università di Lituania (di cui sarebbe diventato rettore nel 1939), accompagnandola con una ricca attività pubblicistica. Pur non entrando direttamente in politica, Šalkauskis diviene una delle figure di riferimento della gioventù cattolica lituana (*ateitininkai*). Dalla metà degli anni venti partecipa attivamente alla riorganizzazione del movimento elaborando una piattaforma programmatica incentrata sul cattolicesimo quale elemento universalizzante della cultura nazionale equidistante tanto dall'internazionalismo socialista che dalle chiusure dello sciovinismo. Anche dopo il colpo di stato che alla fine del 1926 portò al governo Antanas Smetona e il suo regime autoritario di destra, Šalkauskis rimane una voce critica che confermò le idee già espresse come ideologo degli *ateitininkai*. In condizioni di salute sempre più precarie ed estromesso dall'insegnamento universitario fin dall'occupazione sovietica del 1940, muore nella casa parentale di Šiauliai il 4 dicembre 1941.

Come vedremo, il modello šalkauskiano richiama molti degli elementi presenti fin dall'inizio del secolo nella narrazione storiografica dominante. Trasformando la storia della Lituania nel dialogo tra Oriente e Occidente e sostanzializzandone la dimensione spaziale in un confine avente un'incessante funzione osmotica, Šalkauskis dotò tuttavia il suo modello, che pur presenta alcuni punti critici, di una dinamicità altrove assente. Tale dinamicità si rifletté a due livelli: internamente, come impegno morale alla sintesi di cultura popolare e intellettuale, ed esterna, come rapporto

di interazione con le principali potenze politico-culturali della regione.

Lo studio si sviluppa in due parti e una nota conclusiva. Nella prima parte mi concentrerò attorno all'analisi di *Sur les Confins de deux Mondes*, il primo scritto in cui il canone šalkauskiano trovò espressione. Studierò le forme del concetto di nazione e degli altri principali concetti impiegati nell'opera, nonché il canone storiografico entro cui essi vengono utilizzati. Nel secondo, mi focalizzerò sui cambiamenti e le integrazioni apportate durante gli anni venti e trenta ai principali concetti utilizzati in precedenza. Nella nota conclusiva mi soffermerò quindi brevemente sull'utilità del canone e dei concetti šalkauskiani nel contesto della Lituania odierna.

Prima di lasciare il posto alla parte analitica del volume, desidero concludere con un'ultima nota. Le pagine che seguono sarebbero state impensabili senza la vicinanza di alcune persone: di mamma Anna Lisa e babbo Augusto, che fin da principio, nell'inverno del 2003, credettero nella follia lituana del figlio; di Iza, divenuta nel tempo compagna migrante e moglie; e di Agata, inconsapevole viaggiatrice che allieta oggi le nostre giornate con gridolini e sorrisi. A loro quattro, sostegno e forza, dedico questo breve studio.

PARTE PRIMA

TRA ORIENTE E OCCIDENTE: LA LITUANIA COME SPAZIO E STORIA DI UN CONFINE

Quando nel 1915 Stasys Šalkauskis si trasferì in Svizzera per iniziare gli studi di dottorato, il suo spostamento dal Turkestan al paese alpino avveniva in un contesto estremamente incerto. Mentre la mobilitazione dell'esercito aveva svuotato le campagne dell'Impero russo di buona parte dell'usuale forza lavoro, l'avanzata delle truppe tedesche sul fronte orientale aveva spinto sempre maggiori masse di popolazione a cercare rifugio lontano dalle proprie case. Tra l'estate e l'autunno del 1915, la popolazione sfollata dai soli governatorati nordoccidentali dell'impero nelle regioni interne della Russia zarista superò il mezzo milione di individui.[1] Oltre a rappresentare uno shock culturale per chi era stato obbligato a prendervi parte, la guerra stava ridisegnando la mappa politica d'Europa, ravvivando e modificando le mire dei movimenti nazionali degli imperi multietnici. Le autorità dell'Impero zarista, che da inizio Novecento aveva visto aumentare la conflittualità interna su base etnica, sfruttarono fin da subito la sensibilità dei movimenti nazionali per mobilitare la popolazione in funzione anti-tedesca. La promessa fatta a inizio conflitto di concedere ai polacchi una non meglio precisata autonomia per le loro terre dopo la vittoria andava esattamente in questa direzione. Le prospettive derivanti dalla guerra allettavano, tra gli altri, anche i lituani, che da un conflitto di breve durata speravano di ottenere l'agognata autonomia per i territori della Lituania etnica come già auspicato durante la dieta (*seimas*) di Vilnius del 1905, prima grande kermesse del movimento nazionale lituano.[2] Sebbene la prospettiva di uno Stato nazionale indipendente sia emersa in seno al movimento lituano solo negli anni successivi, fin dal principio del conflitto la Svizze-

ra divenne uno dei centri in cui la causa lituana venne sostenuta nell'arena internazionale.

Se in Svizzera una certa attività culturale era già visibile prima della guerra a opera degli studenti lituani, con lo scoppio del conflitto l'attenzione si spostò sul lato umanitario e politico. Su iniziativa del sacerdote Antanas Steponaitis venne istituito nel 1915 il Comitato Centrale Lituano per l'Aiuto alle Vittime della Guerra incaricato di raccogliere fondi per i prigionieri di guerra lituani. Al suo interno si radunarono politici come Juozas Purickis, convinti della possibilità di vedere riconosciuta la Lituania l'indipendenza in caso di vittoria tedesca. L'attività umanitaria e politica del Comitato fu accompagnata, non senza screzi, da quella del *Bureau d'Information de Lithuanie* fondato a Parigi nel 1911 e trasferito nel 1915 a Losanna dal suo stesso fondatore Juozas Gabrys, più volte sospettato dai membri del Comitato di essere al soldo delle forze dell'Intesa. Divenuta una delle fucine di elaborazione del nuovo ordine europeo, la Svizzera ospitò sei delle dieci conferenze politiche della classe politica lituana tenutesi durante la Prima guerra mondiale.[3]

Šalkauskis non rimase insensibile al nuovo ambiente.Tra il suo arrivo in Svizzera e l'inizio degli studi, operò come impiegato nelle file del Comitato a Losanna. Nonostante il sostegno per la causa lituana, Šalkauskis espresse già nel 1916 un'opinione fortemente negativa nei confronti di Gabrys, accusato di essere "un uomo privo di sani principi, specialmente morali, un uomo coerente in una sola cosa: il suo odio per i polacchi [...]".[4] Di carattere diametralmente opposto – e sostanzialmente culturale – fu il suo apporto alla causa lituana. Risalgono infatti al 3 e al 17 dicembre 1916 le due conferenze dal titolo *L'Idée Nationale des Lituaniens* tenute a Friburgo presso le società *Lituanija* in cui il filosofo espresse le sue riflessioni sulla storia della nazione lituana. Proprio i testi delle due conferenze formarono la base su cui si sviluppò nello stesso periodo uno dei principali testi šalkauskiani: *Sur les Confins de deux Mondes* (1919).

UN TITOLO COMPLESSO: LA LITUANIA COME CONFINE OSMOTICO

In un articolo apparso nel settembre del 1914, l'intellettuale cattolico Pranas Dovydaitis presentò il conflitto scoppiato

nell'estate come un evento per nulla eccezionale. La guerra, pur con la sua grande ondata di distruzione, pareva l'ultimo episodio di uno scontro plurisecolare di cui i lituani erano stati osservatori e vittime. Assoggettati al "tragico destino" di condividere un comune Stato con i polacchi, i lituani

> continuando a vivere dove per secoli avevano vissuto, dovettero sopportare le difficoltà dell'eterna discordia tra tedeschi e slavi. Ecco, i vicini orientali dei lituani, i russi, continuarono a crescere attraverso la forza del loro Stato, mentre i vicini occidentali, i tedeschi, crebbero in cultura. Quanto i primi tendono a spingersi verso occidente, tanto i secondi da occidente verso oriente. Si è così creato tra loro un eterno duello e un reciproco odio.[5]

Dovydaitis rende ragione di un'idea radicata nel discorso pubblico lituano di inizio Novecento secondo cui lo sviluppo storico della nazione lituana poteva essere visto come la risultante delle lotte incrociate tra polacchi, russi e tedeschi per il predominio sul loro stesso punto di confine. Il modello presentava i lituani come un *unicum* etnico il cui vissuto storico risultava tuttavia in balìa delle grandi potenze regionali.

Šalkauskis non era esente dalla sensibilità a questo schema. In controtendenza con gli indirizzi dominanti, egli cercò di spostare il centro dell'attenzione dallo scontro – e quindi dalle potenze regionali – alla nazione lituana e ai suoi rapporti con le grandi potenze vicine che inevitabilmente ne influenzarono le vicende.

Pur nascendo con l'intento di colmare la lacuna sulla Lituania presente nella letteratura internazionale, principalmente interessata alla trattazione dei *grands peuples*, il volume cresciuto dalla rielaborazione delle conferenze del 1916 si non si rassegnò a essere una semplice collazione di sguardi. Al contrario, esso rappresentò l'occasione per mettere in opera una nuova visione della storia lituana da cui potesse emergere un modello alternativo di lituanità.[6]

La specifica "originalità" lituana – che rispecchia e riprende gli accenti utilizzati nella pubblicistica d'inizio conflitto a cui ho accennato al principio di questo capitolo – è evidente fin dalla terminologia utilizzata nel titolo (*Sur les Confins de deux Mondes. Essai synthéthique sur le problème de la Civilisation nationale en Lituanie*).

Il titolo racchiude *in nuce* i tre concetti attraverso i quali lo sviluppo storico della *civilisation nationale en Lituanie* viene argomentato: l' Oriente, ovvero la *Civilisation gréco-russe*, l'Occidente, inteso come l'insieme del mondo polacco e tedesco, e la Lituania, ideale punto di raccordo tra i due poli. Oriente ed Occidente rappresentano due "mondi" due nuclei culturali: essi si distinguono non solo e non tanto per una differente caratterizzazione geografica, ma per caratteristiche culturali proprie e per due separate sfere storiche al cui interno le individualità collettive nazionali operano.

Più che sulle due parti, l'attenzione di Šalkauskis cade logicamente sulla Lituania, quel punto mediano[7] in cui la divaricazione tra Oriente e Occidente al contempo si origina e viene sostenuta. Luogo dello scontro tra i due campi che l'attorniano, il confine šalkauskiano è uno *spazio* di raccordo e trasformazione. Detto altrimenti, esso rappresenta il punto in cui la frontiera – ente lineare dello scontro tra i due conglomerati culturali presenti ai suoi bordi – viene trasformata in spazio di ricomposizione e sintesi delle parti presenti.

Il concetto di limite (*Schranken*, lett. "barriere") risulta interessantemente sovrapponibile al concetto kantiano con cui Šalkauskis era verosimilmente familiare. Nei *Prolegomena* il filosofo tedesco contrappone i confini ai limiti. Mentre i secondi sono "negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta" e definiscono per difetto la grandezza sottolineandone quindi la mancanza di perfezione, i confini collegano la mancanza di assolutezza dello spazio da loro stessi delimitato alla totalità comprensiva dello spazio *esterno*. Pur apportando delle delimitazioni alla totalità dello spazio, i limiti non rappresentano, secondo Kant, che una fonte di frammentazione parziale e non esclusiva, poiché per loro tramite si esplica il rapporto di *relazione* tra la totalità dello spazio e le sue parti.[8]

La Lituania šalkauskiana è esattamente uno spazio di questo tipo. Caratterizzata, come vedremo in seguito, dalle forme della nazione che la abita, la Lituania – intesa come spazio di storia e cultura – si sviluppa in relazione alla totalità dello spazio che la circonda esercitando su Oriente e Occidente una particolare funzione osmotica da cui la ragion d'essere del confine emerge. La funzione del confine – ragione e fine dell'esistenza storica della nazione lituana – può tuttavia essere compresa solo dopo aver pie-

namente compreso i concetti šalkauskiani di nazione come individualità collettiva e di civiltà nazionale.

UN'INDIVIDUALITÀ COMPLESSA

Accanto al concetto di confine, Šalkauskis definisce accuratamente fin dall'inizio dell'opera anche una serie di altri concetti su cui si baserà poi la trattazione della materia storica. Significativamente, la trattazione analitica si apre con una citazione tratta dalle lezioni tenute al Collège de France da Adam Mickiewicz negli anni accademici 1842-1844: "Une grande nationalité n'est que le développement d'une grande individualité".[9]

L'accento cade immediatamente sulla *nationalité* considerata nella sua veste di *individualité* e ne evidenzia fin da subito il carattere problematico. Considerare la nazione un'individualità (che, come vedremo, in Šalkauskis è individualità *collettiva*) significa innanzi tutto avere di fronte i due estremi tra i quali essa rimane in tensione e sull'equilibrio dei quali il concetto baserà la propria validità: la dimensione *collettiva* della nazione, da un lato; l'*organicità* del corpo nazionale, dall'altro.

Per spiegare il carattere proprio dell'individualità nazionale, Šalkauskis ricorre al parallelismo tra due coppie di termini, "nationalité"/"nation" e "personnalité"/"individu" che "[...] résultent de l'ensemble des caractères qui définissent un être et en révèlent l'existence".[10] Si tratta, com'è evidente, di termini che sottolineano l'irriducibilità (*être*) dell'individualità e ne sostanzializzano la presenza storica (*existence*). Come la personalità, così anche la nazionalità è un insieme di caratteri che rivelano la condizione essenziale della nazione nel suo presentarsi come individualità collettiva. Questo, in un rapporto di *interazione* in base al quale la dimensione collettiva della nazione non fagocita l'individuo e la sua autonomia.

Una veloce schematizzazione ci permettà di capire meglio la strutturazione della nazione ed il valore dei termini utilizzati nel linguaggio šalkauskiano.

L'entità minima individuabile nel mondo è l'*individuo*.[11] Con questo termine Šalkauskis indica una struttura neutra, una base

inanimata su cui s'innestano i caratteri variabili (*personnalité*)[12] che trasformano tale base in una persona con proprie caratteristiche. Analogamente, la nazione rappresenta un insieme di persone[13] (ossia di individui dotati di una *personnalité*) accomunate dai caratteri propri della *nazionalità* (moralità, lingua,...).[14] L'analogia rimanda a due distinti ordini di questioni. Da un lato, l'analogia di rapporti tra persona-personalità e nazione-nazionalità indica la natura sociale dell'uomo e della cultura. Proprio la presenza di caratteri unitari (nazionalità) che danno omogeneità all'organismo-nazione analogamente a quanto fatto dalla personalità nei confronti dell'individuo rende non solo possibile ma legittimo parlare della nazione come di un insieme di individui che formano un'*individualità collettiva*. Dall'altro, sebbene "crescano" dall'individualità verso sistemi via via più complessi, i termini fondamentali del linguaggio šalkauskiano non si dispongono su una scala che dal singolo arriva all'individualità collettiva secondo un ordine consequenziale. Šalkauskis, piuttosto, lavora alla definizione della *personnalité* e alla spiegazione dell'azione della nazionalità sul corpo nazionale, evitando di congelarne la storicità e conservando l'autonomia della personalità nel suo rapporto con la nazione. La nazionalità ed i suoi caratteri tuttavia non ne risultano relativizzati.[15] I caratteri nazionali sono, infatti, stabili. L'azione della singola persona – e quindi la combinazione storica dei caratteri della personalità e della nazionalità – costituisce il lato dinamico della nazione e la sua dimensione storica.

Il parallelismo tra nazionalità e personalità serve a rendere meglio intelligibili i termini del discorso. Esso, tuttavia, non è di per sé sufficiente a spiegare quale sia la base della coesistenza tra dimensione personale e collettiva in seno alla nazione. La saldatura tra i due poli è tentata con una precisazione:

> Aucun autre corps social n'est si organiquement et si intimement lié à l'individu que la nation. Aussi, quoi qu'en disent les cosmopolites, la nationalité ne cessera jamais d'être pour l'individu un complément naturel et une condition nécessaire de vie intégrale.[16]

Con l'accenno al legame organico esistente tra l'individuo e la nazione, Šalkauskis cerca di togliere i possibili dubbi sui termini

utilizzati nell'introdurre il concetto di individualità collettiva. La nazione come sbocco necessario, *naturale* della persona si affianca e lega all'unicità del singolo.

L'incontro tra i due estremi del discorso si spinge oltre un semplice accostamento. Essere condizione necessaria di vita integrale, e quindi costituire un legame con la totalità della vita nazionale, implica per la *nationalité* e per i processi intersoggettivi da questa stimolati un ruolo centrale nello sviluppo del singolo, specialmente in considerazione che "l'individu isolé est incapable de rien porter à un niveau supérieur"[17] Per mezzo della nazione si realizza quindi quel momento di socialità necessario per il completamento della dimensione vitale dell'individuo, definito sin dal proprio etimo per difetto.

Se l'individualità del soggetto viene sostanzialmente salvaguardata della possibilità di agire in forza della propria dimensione, l'integralità della vita dell'individuo, ossia il legame tra la dimensione della sua esistenza e quella della nazione tutta, introduce alla più ampia problematica della storicità di quest'ultima. L'integralità della vita dell'individuo (che diviene così *individu intégral*), cui la nazione concorre, inerisce prima di tutto alla valorizzazione dell'attività umana e dell'espressione della personalità. Incapace di portare da solo qualsiasi opera a un *niveau supérieur*, nella nazione il singolo trova un'indispensabile fonte di crescita e, contestualmente, contribuisce alla vita della nazione come ente storico.

Di capitale importanza risulta quindi capire in che modo la collettività nazionale e l'individuo coagiscano. Šalkauskis, come vedremo ampiamente in seguito, spiega la vita integrale dell'individuo in termini di partecipazione attiva alla vita dei due sottocorpi di cui la nazione si compone: il *peuple* e gli *intellectuels*. Per ora, basti osservare che ciascuno dei due macro-gruppi è portatore di una propria cultura che senza collaborazione con la parte opposta renderebbe impossibile l'esistenza della nazione come ente culturale e storico.

Il rapporto tra vita integrale ed individualità, vale la pena di sottolinearlo, non crea pericoli di aporia proprio grazie al carattere di complemento di socialità proprio della vita nazionale, che pur rappresentando un *degré supérieur* di sviluppo sociale e culturale, non toglie la libertà individuale. È, anzi, proprio in virtù di una libera scelta, che il singolo entra nel rapporto inter-soggettivo e diventa parte del corpo della nazione. Questa relazione necessita

tuttavia di un prerequisito ovvero la presenza di un linguaggio comune, dato dagli elementi stabilizzatori, propri della razza, elementi capaci di abbracciare la diversità degli individui che partecipano alla vita della nazione.

NAZIONE E RAZZA

Nella vita degli individui, come abbiamo visto, la nazionalità riveste una funzione importante nella misura in cui essa concorre alla formazione della nazione interagendo con gli altri caratteri che formano la *persona*. Tuttavia, la nazionalità è, a sua volta, un insieme di caratteri variamente composito.[18] Introducendo le caratteristiche delle nazionalità che stimolano la formazione dell'individuo integrale, Šalkauskis inserisce nel proprio discorso un riferimento a un "tempérament ethnique, antérieur à la nationalité proprement dite".[19]

Rispetto al termine *nation*, l'etnia rinvia ad un elemento più profondo, più intimo:

> A l'encontre de ce qui s'est passé dans la plupart des peuples européens, la race en Lituanie a maintenu également sa pureté physiologique et son intégrité psychologique. Or la race aryenne réalise le type le plus parfait de l'humanité primitive en unissant l'intégrité des énergies intellectuelles au sens spontané et docile du rythme cosmique.[20]

La razza si presenta come un insieme formato da due differenti componenti: caratteri fisici particolari e proprie caratteristiche psicologiche. Per prima cosa, Šalkauskis sottolinea la purezza della razza ariana legando i suoi caratteri ad una terra quasi mitica e slegata da un ambiente storico concreto in cui "*ritmo cosmico*" ed "*energia intellettuale*" sono mantenuti intatti nella loro integrità. Il riferimento richiama alla mente le fascinazioni dell'indoeuropeistica variamente presenti nella storiografia romantica lituana. Uno sguardo più attento può però rivelare delle significative differenze. Šalkauskis, infatti, non si limita a un recupero archeologico del passato, ma si sofferma sui caratteri *attuali* della costituzione razziale mettendone così in relazione l'elemento *metastorico* (im-

manente) con il lato propriamente *dinamico* (storico). Bisognerà quindi analizzare tre ordini di questioni: come la razza possa convivere in un contesto dominato dalla mutevolezza, quali siano le sue prerogative nel rapporto con il cambiamento e quali "esigenze" essa porti nel contatto con il mondo storico in cui si trova.

Il riferimento alla purezza e ad elementi di stabilità lascia pensare che Šalkauskis elabori le sue considerazioni sul valore della razza prendendo spunto dall'opera di Gustave Le Bon. Il sociologo francese, citato da Šalkauskis nella bibliografia di riferimento dell'opera oggetto della presente analisi, viene solitamente ricordato per la sua *Psychologie des Foules* (1895). Nella sua vasta (e multiforme) produzione troviamo anche *Lois Psychologique de l'Evolution des Peuples* (1894), sua prima opera a stampa. Proprio con questo testo pare possibile stabilire un proficuo raffronto.

Fin dalla prima pagina del libro di Le Bon troviamo alcuni riferimenti in grado di far luce sulle questioni che ci siamo posti:

> La race est la pierre angulaire sur la quelle repose l'équilibre des nations. Elle constitue la limite psychologique assignée aux ambitions des conquérants, aux rêves d'hégémonie, qu'ils peuvent former.[21]

La razza è un punto d'equilibrio: in essa già riposano, in potenza, le possibilità di sviluppo future, la possibilità di realizzazione delle proprie aspirazioni. Il limite psicologico di cui Le Bon parla determina la stabilità di ciascun *contesto* razziale. Quello apportato dalla razza è, prima di tutto, un equilibrio *interno*: [22] essa è fonte di equilibrio tra chi condivide i caratteri razziali, è garanzia di ordine tra diverse capacità (e ruoli) che non possono essere mutate e assicurano la stabilità in un contesto di variabilità sovraindividuale. Prendendo come termine del discorso le nazioni possiamo vedere come quelle appartenenti ad una stessa razza ritrovino proprio nella comune matrice razziale l'origine dell'ordine internazionale. Come nella strutturazione della nazione un ordine (collaborativo) regola ed equilibra i rapporti tra le parti, così anche a livello internazionale è possibile individuare la fonte dell'equilibrio[23] tra le forze nazionali nella loro appartenenza ad una comune razza che si presenta come schema per un'ordinata convivenza tra i suoi sottoinsiemi nazionali. Come vedremo più avanti,

Šalkauskis parlerà, pur senza espliciti riferimenti alla razza, di un ordine internazionale guidato da missioni nazionali come espressione di un equilibrio già stabilito tra le nazioni.

L'analisi leboniana sottolinea come la razza si caratterizzi sì per una determinata costituzione fisica, ma *soprattutto* per una particolare costituzione mentale. La particolarità fisiologica è relegata ad un ruolo secondario: Le Bon riconosce le razze come *storiche*[24] e quindi slegate da una staticità che le posizionerebbe su un piano totalmente altro rispetto a quello della storia e le identificherebbe con caratteristiche fisiche troppo stringenti.[25]

Ciò, tuttavia, non significa, che la razza sia modificabile, se non in tempi estremamente lunghi. Le leggi psicologiche che regolano la vita dei diversi popoli guidando le reazioni nei confronti di un determinato accadimento o situazione ambientale costituiscono per lui il *caractère national*, secondo un insieme di regole svincolate dal tempo breve della contingenza. La comune razza fa pertanto da elemento d'equilibrio tra le differenze che i singoli popoli e i singoli individui presentano.

È comunque parlando della dimensione collettiva della razza che Le Bon rende ragione in modo più esteso della propria visione e specialmente del rapporto tra razza e tempo:

> Chaque individu d'une race a, lui aussi, une vie individuelle très courte et une vie collective très longue. Cette dernière est celle de la race dont il est né, qu'il continue à perpétuer, et dont il dépend toujours. Nous devons donc considérer la race comme un être permanent, affranchi du temps.[26]

Quello della razza è un mondo in cui il soggetto nasce e vive. La sua "composizione" appare praticamente impossibile da modificare e inserita in una dimensione temporale dilatata, in cui essa è principio di unitarietà trasversale. La razza, in definitiva, riveste il ruolo di stabilizzatrice, di punto di equilibrio tra gli individui e le nazioni che ne fanno parte grazie alla sua vita *lunga* ossia alla continuità dei caratteri razziali che fa da contrappeso allo scorrere del tempo storico. Non è difficile capire come il discorso di Šalkauskis vada nella medesima direzione: un concetto di razza ugualmente costituito da principi svincolati dalla contingenza risulta indispensabile per dare fondamento permanen-

te alla nazione lituana, che si ritrova ad agire in un contesto geografico e politico estremamente mutevole e con vicini potenti.

Parlando di razza Šalkauskis sembra, tuttavia, riferirsi a un tipo ideale, non rintracciabile nella sua manifestazione concreta "pura". Il rapporto tra razza e singoli popoli risulta, infatti, diversificato. Non è la razza *tout court* a entrare in contatto con i popoli, ma determinate sue caratteristiche. Si chiariscono in questo modo il ruolo e le fattezze dell'etnia e del *tempérament ethnique*.

Se la razza (pura) non è storica, ma nella storia si possono incontrare alcuni dei suoi caratteri come fonte di stabilità della nazionalità, allora l'etnia, *anthérieur[e] à la nationalité propriement dite* può esser vista come il punto di congiunzione tra razza (tipo ideale) e persona concreta (*personne, asmuo*). L'etnia – supponiamo procedendo per deduzione logica, senza che vi siano esplicite conferme delle nostre ipotesi nei testi šalkauskiani – rappresenta quella gamma di caratteri derivanti dalla razza, e non modificabili in quanto tali, che garantiscono la permanenza dei caratteri nazionali. Una garanzia che, del resto, non limita la varietà delle forme storicamente assunte dall'elaborazione culturale e politica delle individualità collettive e in cui si esprime una rete di relazioni che vanno dalla persona alla nazione. La convergenza tra *nationalité* e razza, in definitiva, si spiega secondo una diversità complementare: la seconda, come ideale ricostruito contiene gli elementi stabili della prima, che invece si modifica ed assorbe al suo interno gli apporti culturali "molteplici" delle persone che compongono la nazione nella sua esperienza storica.

Su questo sfondo diviene chiaro che la storia è il luogo in cui razza e nazionalità si sviluppano e possono esistere. L'unico momento concretamente storico della razza – l'unica sua *maifestazione* – è la nazione, la sola vera portatrice della *nationalité*, i caratteri nazionali tra cui trovano posto anche quelli di tipo etnico-razziale. Perché un insieme di caratteri di tipo diverso, schematicamente riducibili ai due tipi *etnico-razziale* e *storico-culturale*, costituiscano una *nationalité* occorre che vi sia un soggetto a farsene portatore, la nazione, che li ha elaborati come sua propria *nationalité* nel suo concreto esistere, fatto di individui e di gruppi. La *nationalité* non esisterebbe senza la *nation* come concreto soggetto storico.

Lo sviluppo storico della nazione lituana pone tuttavia dei

problemi interpretativi e mette alla prova la validità stessa delle categorie šalkauskiane. Fedele alla tradizione maironiana che considerava il periodo della crescita dei ducati medievali lituani come l'età dell'oro dello Stato lituano e dello sviluppo culturale della nazione, Šalkauskis indica l'unione matrimoniale del 1387 tra il granduca Jogaila ed Edvige di Polonia e la nascita della Repubblica nobiliare polacco-lituana nel 1569 come le prime tappe della denazionalizzazione dei lituani. Scrive Šalkauskis:

> C'est alors [nel XVIII secolo], en effet, qu'au sein de la constitution lituano-polonaise eut lieu la liquidation de l'Etat lituanien. Cette liquidation fut double, extérieure et intérieure. Celle du dedans fut la suite de la dénationalisation des classes dirigeantes ; elle fut antérieure à celle di dehors qu'elle prépara et rendit possible en servant inconsciemment la politique avide des puissances voisines.[27]

La suddivisione del corpo della nazione in due gruppi – il popolo e gli intellettuali (la classe dirigente) a cui abbiamo precedentemente accennato su rivela funzionale alla spiegazione del rapporto tra snazionalizzazione e sopravvivenza della nazione. La snazionalizzazione di cui Šalkauskis parla ha come elemento centrale la perdita di *lituanità* della sola classe dirigente. Ciò nonostante, si pone il problema di come possa avvenire la perdita dei caratteri nazionali in presenza di caratteri razziali che garantiscono un "livello minimo" di stabilità della nazionalità.

Le Bon aveva parlato nel suo libro della possibilità di alterazioni sull'*âme* di un popolo, apportate dall'azione di "stranieri" sul tessuto nazionale. Nel sociologo francese, come in Šalkauskis, la modificazione non può che toccare i caratteri personali, data la stabilità dei caratteri razziali. Gli influssi esterni possono entrare in contatto con la parte "dinamica" (storica) della nazionalità nel processo di interazione tra caratteri personali e nazionali. Non è, quindi, la nazione, ma un insieme di *persone* a modificarsi e – in questo caso – a snazionalizzarsi.

La conferma di una *"pureté psychologique"* e della stabilità della razza si avrà nel momento in cui una nuova classe dirigente potrà emergere dal seno stesso della nazione: il popolo. Depositario ultimo e fedele dello spirito nazionale, il popolo rimaneva – e, secondo Šalkauskis, effettivamente fu – il solo gruppo della nazio-

ne da cui una classe intellettuale con caratteristiche autenticamente nazionali altrove perdute poteva aver origine.

Nella trattazione della problematica razziale, Šalkauskis si richiama per finire alla superiorità dell'*indoeuropeicità*. Il rinvio alla superiorità di quei "[...] peuples [che sono] les seuls qui se soient montrés capables de grandes inventions dans les arts, les sciences et l'industrie"[28] rappresenta un richiamo a Le Bon che trova eco anche nella letteratura storica romantica lituana. In maniera forse poco originale, Šalkauskis fonde tale riferimento ai legami tra la razza e la lingua,[29] anch'essi copia degli analoghi argomenti romantici.[30]

Come nella razza, anche nei riferimenti a campi specifici della nazionalità quali la lingua o, come vedremo tra poco, l'eticità, è percepibile il rinvio a un nocciolo primordiale. Il nucleo irriducibile di 'purezza' che lo costituisce è da intendersi come un riferimento all'essenza della lituanità che sfuma nella sovrapposizione di questa con un (indefinito) uomo originario indoeuropeo.

LA MORALITÀ E LA LINGUA: EREDITÀ BASANAVIČIANA E SUO SUPERAMENTO

Nonostante il forte legame di Šalkauskis con il cattolicesimo e l'ambiente neo-tomista, i riferimenti diretti alla religione quale indicatore di nazionalità sono praticamente assenti dalla trattazione storica šalkauskiana. A informare il testo sono piuttosto i riferimenti a una innata moralità dei lituani.

La moralità presenta dei punti di contatto con la questione razziale poco sopra discussa. Šalkauskis indica la presenza nei lituani di una moralità pienamente cristiana ancora in epoca pagana. Anche in seguito, il battesimo dei lituani viene presentato come un effetto politico, senza che un accento forte sia posto sul piano del cambiamento delle produzioni *culturali*, specchio delle mutazioni intervenute e degli influssi assorbiti. Come la razza, così la moralità rappresenta un elemento di stabilizzazione dell'individualità collettiva, modificabile solo nel lungo periodo e oggetto di infrazione solo a livello individuale.

Gli accenni alla particolare moralità lituana ricordano quelli espressi dal già più volte nominato Basanavičius nei suoi scritti. La storiografia ha ripetutamente voluto vedere nel suo mito delle origini e nel suo elogio della Lituania pagana una posizione aperta-

mente *anticristiana*.[31] In realtà, ad essere criticato da Basanavičius fu il fine di assimilazione e conquista politica con cui il cristianesimo fu introdotto – con maggiore o minore successo – dai Cavalieri teutonici e dai polacchi in epoca medioevale.[32] Al netto della civilità distrutta dall'immissione violenta del nuovo credo, i lituani conservarono, secondo Basanavičius, la loro particolare conformazione morale. In ragione di ciò, il cattolicesimo lituano sarebbe caratterizzato da un superiore grado di elevazione morale rispetto a quello dei popoli circostanti.[33] Di fatto, l'idea dell'eccezionalità della conformazione morale dei lituani funziona – in Basanavičius prima, in Šalkauskis poi – da filtro nei confronti del cattolicesimo polacco. A differenza dei vicini-conquistatori, rei di rappresentare un cattolicesimo nazionale in cui i simboli della *religione* si mescolano ai significati della politica, i lituani avrebbero continuato a tener separati i motivi religiosi da quelli politici conservando così storicamente la loro *diversità* dai polacchi.

Nella sua produzione pubblicistica così come nel manifesto programmatico di *Aušra*, Basanavičius aveva sottolineato la centralità della lingua lituana come simbolo identitario e strumento per lo sviluppo del movimento nazionale. Non diversamente dagli altri intellettuali della sua generazione, Šalkauskis inserisce la lingua tra le componenti del "*caractère national*". L'attenzione riservata alla lingua ed alle sue vicissitudini rimane nel testo, comunque, abbastanza esigua. Ad essa viene espressamente assegnato un ruolo di indicatore di nazionalità solo marginale:

> La langue, elle-même, qui manifeste si nettement la nationalité normale, n'est pas une particularité absolument indispensable à la nation. Il est vrai que l'absence d'une langue nationale rend l'ensemble des traits caractéristiques de la nationalité plus pauvre et moins déterminé ; cependant, il ne serait pas juste d'en conclure à l'absence des caractères vraiment nationaux.[34]

La ragione della poca attenzione prestata alla lingua deve essere ricercata in due distinti ordini di ragioni. Da un lato, fin dalla sua nascita il movimento nazionale lituano aveva combattuto per i diritti della lingua lituana tenendo ben distinte nazionalità e lingua. Associare la lingua alla nazionalità avrebbe significato rinunciare a tutte quelle terre – particolarmente nella regione di

Vilnius, centrale per la mitologia del nazionalismo lituano – abitate da popolazione con scarsa coscienza nazionale.[35] Šalkauskis era a poi conoscenza, come dimostra la bibliografia posta a corredo di *Sur les confins de deux mondes*, delle ultime tendenze politiche e storiografiche lituane. In particolare, Šalkauskis conosceva gli argomenti apportatati alla discussione storiografica dal primo serio tentativo di analizzare il movimento nazionale lituano: il volume *Litwa* ("La Lituania", 1908) dell'avvocato lituano di lingua polacca Michał Römer.[36] Esponente di quella corrente politico-culturale nota alla storiografia dei nostri giorni sotto il termine di *krajowcy*, Römer riconosceva, diversamente da altri esponenti del movimento convinti dell'indivisibilità delle terre dell'antico Granducato,[37] la soggettività della Lituania etnica. Fondando la legittimità delle mappe cognitive del movimento nazionale lituano su criteri socio-economici e culturali, egli negava l'applicabilità della lingua quale principio per la definizione della nazione e del suo territorio.[38]

Pur condividendone l'analisi, Šalkauskis tenta di sorpassare le strozzature dell'argomento linguistico ricorrendo a un'argomentazione filosofica. Egli infatti trasforma la lingua da relitto archeologico romantico a componente necessaria del *linguaggio*:

> Il y a deux choses dans le langage de l'homme: l'idée et le signe. La formation et le développement d'une langue supposent donc une culture intellectuelle d'une part, psycho-physiologique d'une autre.[39]

Il linguaggio – espressione della creatività umana – ha dunque una composizione duplice. Da un lato, emerge il riferimento a un fondamento psico-biologico avente una chiara funzione di stabilizzazione analoga a quella della razza.[40] Dall'altro, il linguaggio chiama in causa l'insieme del processo di rielaborazione della realtà, cui Šalkauskis dà il nome di cultura *intellettuale*. Va notato che nella produzione šalkauskiana l'aggettivo "*intellectuel*" viene utilizzato in un senso molto preciso. Esso indica l'attività di pensiero, fondata su principi teoretici universali di derivazione religiosa, di uno o più soggetti non legati ad interessi di parte e capaci di realizzare il bene comune (*bendra gerovė*) o sintesi degli interessi degli individui appartenenti ad un comune dominio nazionale.[41] Sulla scorta di tale definizione consegue che la nascita e la crescita di un

linguaggio vede la presenza di due poli: la *forma*, quindi la lingua, riflesso dell'origine della nazione e suo elemento stabilizzante, e il *contenuto*, costrutto storico che utilizza la lingua per lo sviluppo della cultura nazionale nelle sue più varie espressioni.

Su un'ipotetica scala, la forma deve *logicamente* precedere il contenuto, che altrimenti non potrebbe operare. Considerando la sostanziale identità di forma e lingua nel suo uso popolare si capisce, che la dignità di lingua potrà essere assunta solo da quegli idiomi usati, almeno in un determinato periodo storico, da una classe colta nel suo lavoro di concettualizzazione. Nello specifico del caso lituano, in cui col passare dei secoli la classe intellettuale era stata oggetto di una progressiva assimilazione culturale e linguistica agli strati superiori della Federazione delle due nazioni, il richiamo era a un nuovo legame delle classi superiori con il popolo. Utilizzatore e custode della lingua, il popolo diveniva la fonte di restituzione dell'identità linguistica (pur se non in termini esclusivi) della classe intellettuale. Un'esperienza, questa, toccata anche allo stesso Šalkauskis, originariamente polonofono.

Il linguaggio – lingua della civiltà – è pertanto un risultato eminentemente *sintetico*:

> Toute langue civilisée est, au point de vue acoustique, un véritable instrument musical dont la perfection dépend de deux arts: celui de l'ouvrier qui produit l'instrument, celui du virtuose qui s'en sert. L'ouvrier, c'est l'ensemble, c'est la collectivité anonyme du peuple entier ; l'artiste, c'est l'intellectuel, l'écrivain, le penseur.[42]

Il rapporto linguistico tra *collectivité* e classe intellettuale, dunque, rispecchia la relazione tra un insieme di individui e un nucleo organico di "organizzatori"; solo i secondi possono dare ordine a quello che, senza il loro intervento, rimarrebbe una massa di *instruments* informi. Ritorna anche in questo caso l'influenza della matrice kantiana. Il contenuto fornito dall'intellettuale ordina la *forma* linguistica che il popolo apporta. L'interdipendenza delle due parti dal cui incontro nasce la cultura nazionale evidenzia una duplice componente: la mediazione intellettuale della "forma" popolare si esercita come *delimitazione* e *messa in relazione*. Ordinando la forma e collegandola con un contesto più ampio, l'intellettuale opera secondo quanto espresso dalla categoria kan-

tiana di limite, dotando di contenuti universali (e quindi presenti al di fuori del recinto della nazione) quanto altrimenti rimarrebbe un confuso e isolato insieme.[43]

LA NAZIONE SPEZZATA E RICONGIUNTA: CULTURA POPOLARE E CULTURA INTELLETTUALE

Lungi dal rappresentare una semplice partizione funzionale interna al corpo della nazione, la distinzione che Šalkauskis introduce tra *"intellectuels"* e *"peuple"* definisce le componenti necessarie alla formazione della *"civilisation nationale"* – l'espressione compiuta della storicità della nazione:[44]

> La vie nationale des peuples montre, dans le développement de leur civilisation, deux degrés assez précis. Au degré inférieur, et le premier en date bien entendu, les peuples cultivent surtout la forme ; plus tard, l'intérêt se porte de préférence sur le contenu. La civilisation nationale nait de cette évolution progressive et de l'action réciproque de ces deux cultures, dont la première mérite d'être nommée populaire, la seconde étant plus spécialement le fait des intellectuels.[45]

Poco sotto, definendo la cultura come "une action intelligente et consciente exercée sur une parcelle de matière"[46] Šalkauskis traccia il confine tra natura e cultura. La cultura è il frutto di un'operazione di modificazione della natura – che rimane la condizione necessaria per qualsiasi elaborazione – portata avanti tanto dal *peuple*[47] quanto dagli intellettuali. Le caratteristiche indicate come essenziali per la definizione di cultura corrispondono alle specificità dell'uomo:[48] l'intelligenza, ossia l'operare secondo ragione, e la coscienza della propria azione lo distinguono dal mondo naturale di cui è parte nella sua corporeità, ma dal quale in parte si emancipa attraverso la sua opera.[49]

Una specifica *culture* viene elaborata separatamente da ciascuna delle due parti, seppure all'interno della *vie nationale* che esse costruiscono in un rapporto di interazione. Il legame tra la *civilisation* e la *vie nationale des peuples* e l'effettiva gradualità nell'interazione tra le culture delle due parti, permettono di vede-

re come i concetti di cultura intellettuale e cultura popolare siano espressione concreta del vissuto storico della comunità senza il quale non sarebbe possibile né la loro interazione, né, di conseguenza, la nascita della *civilisation nationale*.

Se costruire quest'ultima significa coniugare due tendenze interne al corpo della nazione, riconoscendone, però, la reciproca influenza e libertà, sarà innanzitutto necessario capire cosa siano ed in cosa si differenzino cultura popolare e cultura intellettuale.

La prima a partecipare in ordine cronologico alla formazione della *civilisation nationale* è la cultura popolare che precede *temporalmente* quella intellettuale. Il popolo, scrive Šalkauskis,

> [...] doit réunir trois conditions fondamentales: premièrement, existence de la vitalité ethnique et d'un tempérament national propre; deuxièmement, une évolution historique plus ou moins longue ; troisièmement, la conscience claire de sa nationalité.[50]

Tre sono caratteristiche basilari per la definizione del "*peuple*" da cui la loro cultura dipende:

α) In esso ritroviamo inalterati i caratteri propri dell'etnia, attivi nella formazione del temperamento nazionale;

β) La coscienza *chiara* della propria nazionalità. Nell'attribuirgli una chiara coscienza dei propri caratteri nazionali Šalkauskis assegna al popolo un ruolo attivo, non relegandolo ad una semplice funzione ricettiva, ma attivando in lui una capacità di decodifica delle proprie caratteristiche nazionali. Di qui deriva al popolo la possibilità di produrre creazioni originalmente *nazionali*.

La questione dell'auto-coscienza del popolo presenta tuttavia elementi di contraddittorietà. A essa troviamo un esplicito riferimento solamente nella definizione di popolo. Laddove l'accento viene posto, come tra poco vedremo, sulla vocazione nazionale, il popolo diventa l'*instrument incoscient*[51] della vocazione perseguita dagli intellettuali attraverso la loro azione storico-culturale. Sebbene il popolo sia solitamente considerato da Šalkauskis come il creatore della forma (produzione culturale) che gli intellettuali potranno utilizzare in seguito, la forma stessa è già produzione culturale a *un certo* livello di coscienza. Nonostante questa apparente aporia, parrebbe che la coscienza di cui Šalkauskis parla altro non sia che il riconoscimento da parte del popolo dei propri caratteri nazionali; una

coscienza, quindi, delle forme proprie della nazionalità che il popolo inserisce nelle sue produzioni, effettuando razionalmente (*protingai*) un passaggio dalla natura alla cultura, ma senza l'intervento di una volontà *direzionata* e volta al raggiungimento di uno scopo;

γ) La presenza di un passato storico comune è la terza condizione per poter parlare di popolo. La storicità di un popolo ha inizio nel momento in cui esso presenta un minimo grado di autocoscienza. Di qui, il popolo sviluppa, parafrasando Le Bon, una vita lunga che proprio attraverso la coscienza di un comune passato storico sorpassa la varietà degli individui che lo compongono *nel tempo* ed esprime i suoi caratteri nelle forme delle sue manifestazioni culturali.

Considerato tutto ciò, le creazioni popolari (*dainos*,[52] arte popolare, tradizioni) sono forme culturali che riassumono i caratteri di una sola parte della nazione. Prese separatamente, esse manifestano uno stato etico dell'individuo ma senza potersi pienamente dire espressione della civiltà nazionale. Come nel rapporto tra lingua e linguaggio, le elaborazioni popolari, quindi, presentano un marchio di originalità che manca di una razionalità non più mediata da forme istintuali e particolari.

Agli intellettuali, gruppo ristretto e variabile nella sua composizione, Šalkauskis riconosce invece una differente funzione, quella di elaborare una cultura fondata sugli elementi *universali* propri dell'*esprit humain*[53] principi insindacabili e universalmente accettati. Membri della stessa comunità legata dai tempi lunghi della razza e dai caratteri della nazionalità, gli intellettuali procedono dal popolo distaccandosene solo per le funzioni svolte e il grado di razionalità raggiunta.[54] L'intellettuale non prescinde dalla cultura popolare, ma agisce su di essa come un organizzatore apportando la "*conscience*" dei principi universali dello spirito umano che fornisce all'elaborazione popolare il carattere di forma della civiltà nazionale.

Ma cosa intende Šalkauskis per *conscience*? Parlando della relazione tra umanità e nazione, egli afferma che "[e]ntre l'individu, isolé par son egoisme, et l'humanité, collectivité trop vaste et souvent incosciente, la nation libre servira de trait d'union".[55] La nazione è il termine medio tra la totalità (umanità) e la particolarità (l'individuo-persona). La nazione dunque è fonte di mediazione. Al suo interno si incontrano un *peuple*, che attraverso la propria

eticità trasforma la materia e dà alla luce delle produzioni culturali ad un primo livello di coscienza, e un insieme di *intellectuels* che agiscono ad un livello superiore in-formando la materia popolare con "principi universali". Quanto detto rende possibile affermare che la coscienza corrisponde al grado di consapevolezza e razionalità di un agente nell'atto di trasformazione della natura. Così, nella sua veste di *coscienza della nazione*, l'intellettuale unisce la particolarità dei caratteri nazionali (*forma*) alla condizione di parte dell'insieme-mondo in cui la nazione si trova e sulla cui base è possibile imprimere alla cultura la direzionalità necessaria per la sua trasformazione in civiltà nazionale. L'oggetto del suo lavoro consiste, quindi, nel *mediare*, nell'armonizzare il carattere particolare di un'elaborazione culturale rendendo la civiltà nazionale una categoria di relazione il nazionale e l'universale.

Analogamente, come accennato, la razionalità che guida l'azione dell'intellettuale è *qualitativamente* differente rispetto a quella del popolo. Mentre quest'ultimo elabora razionalmente la materia dando vita a forme di cultura che incarnano le caratteristiche della nazionalità nella sua componente più originaria, l'intellettuale utilizza una razionalità che non solo *trasforma* la materia, ma *indirizza* verso la totalità di quanto è al di fuori della cultura "individuale" della nazione. La razionalità degli intellettuali è proprio per questo *tikslingumas*, razionalità tendente allo scopo, mentre la facoltà razionale del popolo rimane *protingumas*, ossia resta ad un semplice livello di eticità.[56]

La coesistenza di due "anime" nella civiltà nazionale introduce il corpo composito della nazione in un orizzonte più ampio. Individualità, istinto creatore e, quindi, forma, da una parte ; coscienza e principi universali, dall'altra:[57] la presenza di valori universali apportati dalla cultura intellettuale apre la strada ad una conciliazione tra individualità culturale e molteplicità che rende possibile la coesistenza senza omologazione.[58] Di più, ciò che veramente conta è il livello di compenetrazione reciproca tra le parti della nazione che oltre la razza e la nazionalità trasforma la nazione in soggetto portatore di *civilisation nationale*. Questa, elaborata secondo la molteplicità di condizioni da cui deriva ed entro determinate limitazioni di carattere genetico-razziale, rappresenta tutti gli effetti il frutto più genuino della nazionalità.

Momenti diversi di un unico movimento, singola persona e principi universali si incontrano pertanto nella "*civilisation nationale*" senza la soppressione di alcuno dei termini in gioco nel processo sintetico:

> Individu, nation, humanité, ces trois termes se rencontrent et s'unissent sur le terrain de la civilisation nationale, produit de deux cultures, l'une d'essence populaire, l'autre d'inspiration intellectuelle.[59]

La collaborazione tra popolo ed intellettuali caratterizza la *nation* come individualità collettiva nei termini di un apporto congiunto delle due parti.

L'individualità collettiva può essere osservata da due differenti lati: uno interno ed uno esterno. Dal primo punto di osservazione, tale identità collettiva è visibile nel suo processo di formazione e nelle sue singole parti. L'insieme organico dei singoli elementi viene mostrato nei suoi vari piani che, nel rispetto dell'individualità, conducono dal singolo al corpo completo della nazione. Da un punto d'osservazione esterno, invece, la nazione, è visibile come un *unicum* che, in quanto individualità collettiva, è in grado di agire autonomamente.

Da qualunque dei due punti si guardi è ad ogni modo chiaro come il ruolo di *mediazione* dell'intellettuale sia basilare. Con la sua attività, egli collega la nazione alla totalità attraverso l'azione dei principi universali che entrano costitutivamente nella *civilisation nationale* (terreno su cui la nazione si realizza come nazione integrale).[60] Le *altre* nazioni appaiono allora semplicemente come corpi *diversi* e non come entità estranee, differenti nelle forme, ma con un comune patrimonio di contenuti universali.

L'intellettuale è non solo mediatore nel confronti del popolo. Egli è anche, e prima di tutto, *organico* al popolo. Se il legame con il popolo è necessario per la realizzazione della civiltà nazionale, il recupero del popolo come oggetto della rappresentanza organica degli intellettuali richiama al processo di democratizzazione delle strutture sociali avvenuto nel corso dell'Ottocento. Proprio esso è stato, riconosce Šalkauskis, la precondizione per la rinascita di una

classe intellettuale coscientemente lituana, la sua conservazione e il corretto adempimento delle sue funzioni.

Oltre alle vicende storiche che concordemente hanno fatto della democratizzazione della società del tardo Impero russo il prerquisito per la crescita di un classe intellettuale originata in seno al popolo, l'esistenza di uno stretto legame tra "la liberté nationale et le principe démocratique"[61] spinge ad alcune ulteriori spiegazioni. Sulla scia dei problemi generati dalla cittadinanza di massa, Max Weber teorizzava nello stesso torno di anni la trasformazione della democrazia da valore a strumento per la selezione del ceto politico in un contesto in cui alla razionalizzazione economica seguiva necessariamente una razionalizzazione del sistema burocratico. Non si intende qui istituire nessun legame diretto tra il pensiero di Weber e quello di Šalkauskis, né creare un forzato parallelismo tra una riflessione che prende avvio da presupposti sociologici ed una che fa riferimento a matrici filosofiche. Un parallelo può tuttavia risultare utile.

Concentrandosi sulla sola funzione del *politico*, la differenza tra i due pensatori appare in tutta la sua forza. Fondato sulla figura del leader carismatico[62] e del suo ruolo di contrappeso all'invasività della burocrazia dello Stato-macchina[63] di derivazione settecentesca in Weber, in Šalkauskis il *politico* ricerca la sua legittimazione nel ruolo svolto all'interno della cultura nazionale. Tra le loro dissimili concezioni di politico sussiste, tuttavia, un'interessante analogia: tanto in Šalkauskis quanto in Weber il politico (o, piuttosto, la classe dirigente-intellettuale in Šalkauskis) assume un ruolo di *organizzatore*, sottratto alla specializzazione e all'istruzione tecnica di tipo razionale in Weber, legato a "principi universali" in Šalkauskis. In entrambi, inoltre, sussiste la possibilità che, rispettivamente, il leader carismatico e l'intellettuale mediatore si distolgano dai rispettivi compiti di mediazione. Il pericolo che ne deriva è il crollo di tutto il sistema, che un rapporto di effettiva reciprocità col basso eviterebbe. Il riferimento alla democrazia (intesa più come principio astratto di partecipazione alla "*vie nationale*" su base paritaria, che non come riferimento ad un determinato regime politico) merita d'essere sottolineato, a dimostrazione di come il dibattito politico contemporaneo penetrasse fin nelle forme dello "Stato culturale" šalkauskiano.

L'esempio più chiaro si trova nella trattazione della rinasci-

ta nazionale lituana ottocentesca. Stretta nella morsa di una russificazione forzata e privata di una classe intellettuale capace di vivere i caratteri nazionali elevandoli a *civilisation nationale*, la *nation* lituana poteva scegliere, secondo le parole di Šalkauskis, tra due vie: riporre ogni speranza negli sforzi della classe intellettuale polacca oppure ricostruire "toute la vie nationale sur la base nouvelle des principes démocratiques".[64] Nonostante un temporaneo appoggio ai vicini, sarà dalla democratizzazione della nazione lituana, che nascerà la possibilità di uno Stato indipendente. A mezzo suo, emergerà dal seno stesso del *peuple* una classe intellettuale in grado di completare attraverso il proprio apporto la *civilisation nationale.*

Si compie intal modo un processo di selezione che, secondo una base di partenza paritaria (l'origine popolare), fa emergere i rappresentanti della propria *nation* (ente culturale) utilizzando, come mezzo, la selezione democratica dei leader. In *Sur les Confins de deux mondes* non troviamo riferimenti al modo in cui la classe dirigente può essere scelta. La sovrapponibilità di classe intellettuale e classe dirigente spinge a considerare l'emergere di quest'ultima già come espressione degli interessi nazionali, ossia della tutela della cultura nazionale.

La funzione di rappresentanza del politico šalkauskiano è tale in quanto l'intellettuale – pur rielaborando la cultura popolare nella costruzione della *civilisation nationale* – non dissolve i caratteri distintivi della nazionalità nell'universalità della propria cultura, ma li collega alla totalità attraverso la propria opera. Si può di qui dedurre un riferimento alla democrazia, ancora una volta come *principio etico* che non come sistema di governo. Per mezzo suo sarà possibile raggiungere il "couronnement de la culture populaire et en pleine armonie avec les exigences de l'individualité nationale du peuple lituanien"[65] in un contesto di armonia tra parte e tutto.

Richiamiamo, infine, quanto già detto parlando di intellettuali a riguardo della razionalità. Il *tikslingumas* (letteralmente, "l'agire in direzione dello scopo") šalkauskiano ricorda fortemente la *Zwecksrationalität* weberiana.[66] L'intellettuale si trova a dover agire in funzione di una razionalità direzionata al raggiungimento di una sintesi tra cultura popolare ed intellettuale proprio come in Weber il politico agiva attraverso una razionalità tendente allo scopo, anche se con fini differenti.

La comunanza di categorie, nella pur grande diversità dei contenuti, è ancora più evidente qualora si sottolinei la presenza di un altro termine centrale in entrambi i pensatori, seppur applicato, ancora una volta, in ambiti estremamente differenti: la missione. Considerata la spinta per l'azione del politico in Weber, in Šalkauskis essa viene trasferita dal piano individuale-personale a quello individuale-collettivo e stimola l'azione del corpo nazionale intero, senza divenire fonte di esclusivismo nazionale.

Ritroviamo, riassumendo, delle categorie assimilabili a quelle che definiscono il politico weberiano; ma al posto dell'orizzonte propriamente politico di Weber troviamo in Šalkauskis lo spazio della civiltà nazionale.

SUPERANDO IL MESSIANISMO: NAZIONE E VOCAZIONE NAZIONALE

Per quanto gli intellettuali portino a compimento la civiltà nazionale attraverso il direzionamento della cultura popolare per mezzo di principi universali, la nazione e la sua civiltà si muovono in un contesto caratterizzato dall'esistenza di altre nazioni e civiltà nazionali. Come possono dunque interagire nazioni e civiltà? Esiste, come nel caso della civiltà nazionale, una costante in grado di spiegare le oscillazioni delle relazioni internazionali nel divenire storico? Per dare una risposta a tale domanda, Šalkauskis introduce il concetto di *vocation nationale*, una vocazione o missione che indica, ancora una volta, la direzionalità della nazione e della sua civiltà nella totalità-mondo e di cui la classe intellettuale è nuovamente la protagonista:

> L'action populaire cependant est bien différente du travail des classes dirigeantes: ici, effort voulu et conscient d'une personnalité; là, instinct naturel et poussée anonyme de la masse; dans le premier cas, ce sont surtout les particularités ethniques qui agissent et qui conduisent; dans le second, c'est une volonté qui se propose une fin. Tandis que le peuple est l'instrument inconscient de la vocation nationale telle que les aptitudes la définissent, la nation ne peut déterminer la tache qu'elle accepte qu'avec le consentement des milieux intellectuels.[67]

La *vocation nationale* che muove la *nation* non è tuttavia una prerogativa lituana, ma indica la relazione tra le nazioni e la totalità-mondo:

> Une telle conception de la vocation nationale n'a rien de commun avec ce qu'on a appelé *messianisme national*. Le messianisme ne reconnaît pas à toutes les nations une valeur morale égale et des droits égaux et ne peut , par conséquent, pas établir, meme en théorie, l'équilibre des individualités nationales.[68]

La volontà di evitare ogni riferimento esclusivistico alla *vocation nationale* trova due distinte ragioni d'essere. Da un lato, Šalkauksis vuole chiaramente respingere l'eccezionalismo morale derivante dalla possibile lettura della vocazione nazionale in termini messianistici. Dall'altro, il concetto di vocazione introduce all'ideale dei rapporti internazionali e della loro storia come ordinato insieme di relazioni tra civiltà nazionali. Di questi due aspetti ci occuperemo nelle seguenti pagine.

Nel corso dell'Ottocento i territori dell'ex Granducato di Lituania erano stati la culla del messianismo romantico polacco. Tra i più noti rappresentanti di questa tendenza troviamo il poeta Adam Mickiewicz citato da Šalkauskis fin dalle primissime pagine di *Sur les confins de deux mondes*. Nato nel villaggio di Nowogródek, legato da un profondo senso di appartenenza al Granducato ed esponente di spicco del romanticismo polacco ottocentesco, Mickiewicz subì l'influenza del mistico Andrzej Towiański. Ispirato dalla sua predicazione, imperniata sulla necessità di un radicale rinnovamento della Chiesa e di un suo ritorno ai principi originari,[69] Mickiewicz trasfigurò la nazione polacca in un corpo crocifisso – il Cristo delle nazioni – capace, attraverso il proprio sacrificio, di redimere l'umanità.[70] Simbolo della lotta delle nazioni soffocate dalla Restaurazione, la nazione polacca mickiewicziana perdeva ogni carattere etnico diventando essa stessa l'agglomerato di chiunque stesse lottando contro il potere dei monarchi europei.[71]

Pur riconoscendosi nell'afflato libertario mickiewicziano,[72] il concetto šalkauskiano di vocazione non contempla per la nazione lituana una simile posizione di responsabilità nei confronti delle altre nazioni, né allarga i suoi confini a una così ampia comunità di spirito. Punti di contatto con la concretezza della vocazione

possono essere trovati nell'opera dello storico polacco Józef I. Kraszewski. Pur rimanendo estraneo a correnti ideologicamente messianiche, Kraszewski aveva individuato nel blocco dell'avanzata dei tartari in Europa la missione storica della nazione lituana. Fine ultimo dell'esistenza di una nazione eseguita la quale la nazione stessa perdeva la propria ragione d'esistenza,[73] il concetto kraszewskiano di missione mancava tuttavia di uno dei principali elementi della vocazione šalkauskiana. La vocazione si presenta infatti in Šalkauskis come il motore di una visione teleologica della storia, un principio di *dynamis* storica che la classe dirigente ha il compito di declinare in relazione alle circostanze.

Il principio non eccezionalista della "*vocation nationale*" šalkauskiana è visibile anche nella funzione ordinatrice di quest'ultima. A ogni "*nation*" sta, *naturalmente*, un compito nazionale, una missione da compiere che rende l'ideale totalità del mondo un insieme di nazioni impegnate nel perseguimento delle loro vocazioni nazionali. L'idea, del resto, non può dirsi nuova nel panorama storiografico lituano. Già nel corso dell'Ottocento l'idea di un'umanità suddivisa in nazioni si era appalesata nell'opera di due storici noti al pubblico colto lituano come Simonas Daukantas e Józef Jaroszewicz.[74] Il Primo conflitto mondiale aveva definitivamente affermato il valore morale dell'uguaglianza tra nazioni:

> Aujourd'hui, la nation ne peut revendiquer justement que la reconnaissance d'une valeur morale égale et de droits à l'existence et au développement égaux à ceux des autres nationalités toutes étant les individus d'une même espèce.[75]

Con il concetto di specie Šalkauskis dà ai vari organismi nazionali una cornice capace di comprenderli stabilmente senza relativizzarli. Nessun riferimento biologico è presente nel termine *espèce*[76] che richiama all'umanità nel suo complesso. L'uguaglianza che l'unità della specie garantisce a ciascuna nazione "ne signifie nullement ressemblance ou identité".[77] La specie non omologa quindi le varie individualità collettive nazionali e i rispettivi caratteri nazionali e razziali / etnici. Ne derivano due conseguenze. In primo luogo, il concetto di razza / etnia riceve indirettamente una sottolineatura del suo carattere non-esclusivo. La razza è parte di una specie comune, che permette di trattare ciascuna razza

ad un medesimo livello. Il riferimento a un uguale valore morale per ogni nazione derivante dall'appena menzionata comunanza di specie rinvia, in secondo luogo, ciascuna di loro a un nucleo di organizzazione superiore tendente ad un arricchimento della *civilisation universelle*[78] secondo varietà di forme e libertà di sviluppo.

Il concetto di specie appare quindi come la base del diritto naturale delle nazioni che garantisce loro pari dignità all'esistenza e alla realizzazione delle proprie vocazioni. Nella loro veste di individui collettivi *agenti* inseriti in un contesto dominato dalla presenza di altre *individualités*, le nazioni manifestano una struttura comune. Il mondo come totalità organica è presupposto necessario di tutto il discorso šalkauskiano: in sua mancanza, ogni riferimento a compiti e missioni nazionali verrebbe a mancare di quel legame di senso che il mondo come unità organica, invece, fornisce.[79]

VLADIMIR SOLOV'ËV SECONDO ŠALKAUSKIS

L'idea del mondo come totalità organica lascia ben intravedere l'influenza del pensiero di Vladimir Solov'ëv, a cui Šalkauskis si interessa fin dagli anni degli studi universitari a Mosca e al cui pensiero dedica la tesi di dottorato a Friburgo. L'interesse di Solov'ëv è costantemente rivolto al problema metafisico della vita che lo porta a un sostanziale ripensamento dell'esistenza e delle strutture del reale, modellate attorno alla sua concezione della totalità del mondo. Atomizzato all'interno della propria realtà mondana, l'uomo si costruisce del mondo un'immagine che il filosofo definisce "assurda", in cui all'Unità in Dio si sostituisce la frammentazione della realtà empirica. Affrontare il problema metafisico della vita rappresenta per Solov'ëv il modo per ristabilire in essa una sintesi in cui le singole realtà non si annullino né vengano sussunte in un'unità che nega la molteplicità ma coesistano. La stessa molteplicità del concreto e del diveniente, in tal modo, è mantenuta nella sintesi tra unità e molteplicità della cosiddetta Uni-totalità. Scorgendo il principio di tale sintesi nel "processo del mondo come forza attiva dell'Idea assoluta, che tende ad attuarsi nel caos degli elementi distaccati", Solov'ëv tuttavia non ne afferma una deduzione dalla ragion pura. A questa, sostituisce l'accettazione della

realtà dell'Assoluto come "dato immediato della coscienza", come idea che si rivela nel mondo e nella storia. Viene quindi distinto un Primo Assoluto, che è possibile conoscere solo intuitivamente, ed una sua attuazione nel mondo, conoscibile attraverso gli strumenti razionali di cui l'uomo è dotato (Secondo Assoluto).[80]

Nella sua tesi di dottorato, *L'Ame du Monde dans la Philosophie de Vladimir Soloviov,* Šalkauskis si concentra sul tema della molteplice-unità del mondo nel pensiero del filosofo russo. Utilizzando il linguaggio solov'ëviano, questo significa analizzare il rapporto tra Primo e Secondo Assoluto. Ai fini del nostro discorso sarà molto utile la prima parte della tesi in cui Šalkauskis introduce i termini generali del discorso solov'ëviano.

La questione della totalità in Solov'ëv viene analizzata secondo due piani d'osservazione. Dal punto di vista metodologico, la *vraie philosophie* (cioè la filosofia riferita ad un principio "vero") si riconosce dal fatto che essa si basa, in metafisica, su uno spirito uni-totale concreto quale principio assoluto di tutto. La filosofia è considerata il mezzo attraverso cui rileggere la mondanità seguendo canoni che, pur riferendosi ad un principio metafisico (l'Essere), non condanna l'esistente ma lo reimmette in quell'Unità di cui è parte. Detto in altri termini, alla filosofia viene affidato il compito di far luce sulla non essenzialità della realtà come insieme atomizzato e ricondurla alla sua *facies* vera di totalità organica.

Dal punto di vista etico, invece, la vera filosofia spinge a "la suppression de l'égoïsme exclusif des êtres particuliers matériellement distincts, et leur constitution en un royaume d'esprits tous compris dans l'universalité de l'esprit absolu".[81] Le considerazioni fatte per quanto concerne il lato più propriamente metodologico vengono trasposte sul piano del *reale*: l'imperativo morale guiderà l'azione fino a giungere all'unione reale del molteplice, alla sua conservazione nell'*esprit absolu.* L'unione spirituale non implica una riduzione del molteplice, ma lo rispetta in considerazione della presenza di un sostrato unitario. La legge morale che si pone a motore dell'azione è essa stessa ispirata al principio di totalità. Scrive a tal proposito Šalkauskis:

> La vie personnelle d'un individu humain ne suffit pas pour accomplir, selon la nature et selon la loi, les exigences du principe

moral; d'abord parce que l'homme n'existe pas comme individu complétement isolé; ensuite parce que l'état d'isolement, d'exclusive et d'absolue personnalité ne correspond pas à l'idéal moral de la perfection. Le processus de perfectionnement est donc un processus collectif, qui se manifeste dans l'homme collectif, c'est-à-dire la famille, le peuple, l'humanité.[82]

L'unione in alcune forme minime che superino lo stato di isolamento in cui l'individuo si trova per definizione diviene la condizione necessaria perché il processo di sintesi prenda il via ed il mondo si muova in considerazione dell'unità dell'Assoluto.[83] Dalla forma più semplice del nucleo familiare fino all'umanità, la *collettività* è essa stessa partecipe dell'*Ame du monde*. Termine medio tra Assoluto ed Esistenza (o Assoluto *in fieri*), l'*Ame du Monde* è in grado di elevarsi al di sopra dell'individualità attraverso le proprie capacità razionali diventando il punto di congiunzione con l'Assoluto. L'individualità concorre alla ricomposizione di un Assoluto che è Uni-totalità, con la sottolineatura del carattere sì comprensivo, ma privo della possibilità di sopprimere le parti lo compongono, di quest'ultimo.

Un'uguale struttura uni-totale del mondo è evidente anche in *Sur les Confins de deux Mondes*. A sfondo della divisione nazionale del mondo šalkauskiano sta, infatti, un principio garante di unitarietà che, proprio in base al suo carattere assoluto, rende possibile la struttura del mondo. L'Assoluto šalkauskiano, mai nominato esplicitamente ma evidente presupposto dell'argomentazione, rappresenta un ente che vede nelle nazioni, e ancor più nel compito assegnato a ciascuna di esse, il proprio epifenomeno.[84] Il movimento ha inizio all'interno del corpo nazionale con la sintesi tra popolo e intellettuali. L'intellettuale, che universalizza la "materia grezza" fornita dal popolo ossia, in termini šalkauskiani, le forme contingenti della produzione culturale, ricalca il ruolo dato da Solov'ëv alla razionalità umana. In Solov'ëv essa rivela come "le moi humain n'est qu'un résultat constitué par une longue suite d'actes psychiques; ce n'est pas un etre réel"[85] e rinvia, nell'eticità della propria azione, all'Uni-totalità del Divino. Allo stesso modo in *Sur les Confins*, Šalkauskis parla delle parti della nazione come di un insieme di agenti a sé stanti legati nella *civilisation nationale* da un rapporto necessitante di sintesi e dall'inserimento nell'orga-

nismo-mondo operato dall'intellettuale.

Il fatto che"[p]our Solov'ëv il n'y a aucun doute que le sujet de l'évolution historique est l'humanité, organisme réel bien que collectif"[86] conferma come la triade individuo-nazione-umanità ricalchi la triade solov'ëviana famiglia-popolo-umanità.[87] Il comune obiettivo di una ricomposizione dell'unità propria dell'Assoluto ne è la trasposizione in pratica. Šalkauskis indica la via verso la ricomposizione dell'Assoluto nella ricerca e nella realizzazione di *biens univérsels* e *en un certain sens incorruptibles.* L'opera culturale dell'uomo li potrà ritrovare nella loro veste unitaria negli ideali di Bene, Verità e Bellezza.[88] Questi sono, quindi, gli *universali* la cui presenza nell'opera culturale (nazionale) servirà da punto medio tra l'individualità e l'Assoluto cui il discorso šalkauskiano tende.

NAZIONE E VOCAZIONE: DIFFICOLTÀ INTERPRETATIVE

Abbiamo già detto che sullo sfondo dell'unità organica del mondo, la relazione tra nazioni e civiltà nazionali è garantita dall'esistenza di missioni nazionali sulla cui base la classe intellettuale ha il compito di guidare la nazione nei suo rapporti con l'alterità. Se proprio tale relazione è necessaria per ricostruire la totalità propria dell'Assoluto, rimane da capire cosa Šalkauskis intenda nello specifico con il termine di vocazione / missione.

Il filosofo Arūnas Sverdiolas ha osservato che "cosa Šalkauskis abbia in mente parlando di compito ed ideale non è di per sé chiaro".[89] Quale sia la genesi delle missioni e come si manifesti lo stimolo alla creazione di legami tra distinte nazioni e civilizzazioni nazionali rimangono domande senza risposta. Alcune osservazioni possono tuttavia rendere la comprensione meno impervia.

Nell'analisi dello sviluppo della *civilisation nationale* in Lituania è possibile dedurre i contenuti e le modalità in base alle quali la missione si svolge. Presentando le caratteristiche del *peuple*, l'Autore fa riferimento all'esistenza di una "tâche que le destin lui a résérvée":[90] è il *destin* l'elemento che sembra muovere la storia dei popoli. In che senso, però, esso ne *determina* la vita?

Destin rinvia a quell'insieme di termini di riferimento ideali di cui l'avvicendarsi storico è il risultato, ma rimane slegato da qualsiasi riferimento a una realtà particolare. Esso indica, infatti,

la naturale disposizione del popolo a collaborare alla realizzazione della nazione come corpo organico e integrale.

Come espressioni del destino, le missioni o vocazioni delle nazioni rappresentano lo specifico strumento con cui la nazione può agire, una volta creata la sintesi tra cultura popolare e intellettuale, nella totalità unitaria del mondo. Nella formazione della cultura nazionale, la razionalità direzionata dell'intellettuale (*tikslingumas*) mira alla fusione sintetica delle due culture presenti nella nazione; essa si muove in vista di un'organicità interna, tale da formare una nazione integrale e una cultura matura nell'unione di forma individuale e contenuti universali. La missione nazionale è ugualmente guidata da una funzione razionale tesa al raggiungimento di uno scopo ma si inserisce a un livello successivo. Essa, infatti, utilizza il corpo già sintetizzato della nazione per la ricomposizione dell'unità del mondo attraverso l'azione concreta in campo internazionale. Ciascuna missione appare quindi come la predisposizione ad agire razionalmente nella totalità del mondo. Solo negli anni trenta il sodalizio accademico di Šalkauskis con il geografo Kazys Pakštas sembrerà dare alla missione un aspetto concreto e in qualche misura, almeno nel caso lituano, empiricamente derivabile dalle concrete circostanze geopolitiche in cui lo Stato e la nazione si trovavano a operare.[91]

L'ORIGINE RELIGIOSA DELLA MISSIONE SINTETICA

Abbiamo già accennato in precedenza che il concetto di missione può essere considerato un principio di *dynamis* storica su cui si misura l'attività della nazione nella rete delle relazioni internazionali. La specifica missione affidata da Šalkauskis alla nazione lituana può essere tuttavia vista come un interessante canone di scrittura storica.

Introducendo la problematica della missione nazionale lituana, Šalkauskis afferma:

> Et ce peuple, qui s'était autrefois organisé soudain en un puissant état, retrouve une nouvelle vigueur pour achever la tâche que le destin lui a réservée: synthétiser, dans sa civilisation nationale, les éléments divers de l'Orient et de l'Occident.[92]

Il compito affidato è la sintesi tra Oriente ed Occidente, o ancor meglio tra gli elementi contrastanti dei due poli. Lo sviluppo storico della nazione lituana – e implicitamente del suo Stato – si muove entro i limiti della capacità dalla classe intellettuale di creare una civiltà nazionale da un lato, e di fare in modo che la nazione raggiunga con successo l'obiettivo della missione dall'altro.

Ancora una volta, una simile concezione della missione era stata espressa parlando del ruolo storico della Russia, da Vladimir Solov'ëv. Nel processo di organizzazione ideale del mondo in cui esso agisce, l'uomo avrebbe potuto operare, secondo Solov'ëv, una *riorganizzazione della molteplicità caotica della natura nell'unità* della vita da una posizione in cui "la natura supera se stessa".

La risultante di tutto il processo sarebbe stata la fusione organica della sfera economica con quella politica fino al raggiungimento di una "teocrazia libera" nell'Uni-totalità riconquistata. Sulla base della derivazione religiosa della sua concezione della totalità, Solov'ëv aveva lavorato prima di tutto in vista della ricomposizione della cristianità in un'*unica* comunità. La Chiesa, infatti, "impersona" la comunità "perfetta" istituita da Cristo, di per sé rappresentante dell'unità del divino nella fusione con il molteplice mondano.

Criticando la "decadenza" derivante dalla secolarizzazione tanto della Russia quanto dell'Europa, Solov'ëv assume il compito di condurre la mondanità alla propria unione col Divino, di cui era parte, impegnando il soggetto in un'azione etica e salvifica in ogni sfera della vita.

Solov'ëv parla di Oriente ed Occidente come campi culturali separati in riferimento alla loro divisione in campo religioso nella comune cornice della cristianità, rapportando il lato storico della divisione a quello metafisico dell'Uni-totalità perduta e da riconquistare *attraverso il lavorio di ricomposizione dello strappo tra* Roma e Bisanzio.

Benché il fine perseguito da Solov'ëv non si accordi con la visione di Šalkauskis, l'influsso della tematica religiosa solov'ëviana è già presente nella trattazione dei rapporti tra cultura e religione del primo articolo di Šalkauskis, *Bažnyčia bei Kultura* (1912-'13). Nello studio della missione nazionale presente in *Sur les Confins de deux Mondes* la problematica religiosa non viene particolarmente sottolineata.[93] Il riflesso del pensiero di Solov'ëv si ritrovano, tuttavia, come cornice metodologica.

Del vero, non va dimenticato che il compito di sintesi assegnato da Solov'ëv alla Russia nasce in un contesto estremamente diverso come modello per la soluzione delle dispute ottocenteschetra slavofili e occidentalisti sulla fisionomia della cultura russa. Movimento culturale sviluppatosi specialmente alla metà del XIX secolo, lo slavofilismo vedeva nella Russia e nell'Europa due corpi separati, condizionati dalla presenza di un significativo contrasto religioso ed ecclesiastico. La Russia, da un lato, vedeva nell'ortodossia la certezza della fede rivelata, con il dominio, sul piano filosofico, degli insegnamenti dei padri greci della Chiesa. Dal lato opposto, l'Europa, *secondo le teorie slavofile, ritrovava nella propria cultura un* razionalismo che, a partire dalla scolastica e dai suoi derivati filosofici successivi, metteva in dubbio la stessa fede, covando segretamente il nocciuolo del protestantesimo, punto estremo raggiunto dalla razionalizzazione del sentimento religioso. La differenza era quindi detta riflettersi su tutti i piani della vita: dai rapporti tra Stato e Chiesa, oggetto di reciproca ingerenza con il risultato di un'usurpazione di poteri reciproca in Europa, completamente separati in Russia, alle diverse forme assunte dal diritto, fino alla struttura della famiglia, individualista in Europa e patriarcale in Russia, ed alla distinzione dei costumi e dei modi di vita.

Tale diversità veniva definita, nelle parole di uno dei più eminenti esponenti del Movimento, I. Kireevskij, come il risultato di un contrasto rintracciabile già tra Roma ed Atene (e, poi, Costantinopoli). Kireeveskij indicava l'esistenza nel cristianesimo di due strade: una porta al trionfo del particolarismo della Chiesa di Roma, l'altra alla sostanziale conservazione del concetto di Chiesa universale di Costantinopoli. A tale divaricazione fa eco un vero e proprio dualismo storico tra Oriente ed Occidente cristiani.

Opponendosi a questa visione del mondo, l'occidentalismo russo del XVIII e del principio del XIX secolo si caratterizzò per la conformazione sostanzialmente razionalistica del proprio pensiero derivata dalla filosofia illuministica tedesca. Distinti dagli slavofili per il legame della propria base di pensiero con l'Europa occidentale, il rifiuto dell'ortodossia ecclesiastica, l'accettazione e "rielaborazione scientifica delle singole teorie in questione"[94] davano agli occidentalisti il ruolo di rappresentanti di quelle tendenze scientifiche e di cultura progressista presenti nel paese. A ciò si accompagnava un atteggiamento politico di riforma "esterna", politica in

senso stretto, giusto l'opposto della riforma "interna" di carattere religioso e morale propugnata dallo slavofilismo. Proprio dal punto di vista "politico" è possibile individuare la profonda diversità di vedute tra le due parti: lo Stato e non la Chiesa veniva, difatti, indicato dagli occidentalisti quale "potenza direttiva storica e sociale".[95]

La sintesi avanzata da Vladimir Solov'ëv trova nella fusione di cattolicesimo e ortodossia, ossia dei due principali nuclei di conservazione della verità rivelata, il punto di partenza per una rigenerazione del mondo che elimina alla base la ragione del conflitto pur nel rispetto della varietà.

Come in Solov'ëv si assiste al tentativo di saldare in un processo di sintesi una frattura avente profondità storica e concretezza reale nella contemporaneità, così Šalkauskis si propone il compito di legare il nome del paese a una sintesi di due nuclei di potere politico e culturale che, storicamente in conflitto, continuavano a mettere in pericolo l'esistenza e l'autonomia culturale della nazione lituana anche quando lo Stato nazionale iniziava a muovere i suoi primi passi.

PRIMO INTERMEZZO: LEV P. KARSAVIN E ŠALKAUSKIS

Solov'ëv non fu l'unico studioso concentrato sulle problematiche della sintesi di Oriente e Occidente con cui Šalkauskis fu in contatto. In relazione agli sviluppi successivi della teoresi šalkauskiana e alla crescita di una particolare "filosofia di confine" in Lituania si è tornati anche di recente a porre l'accento sulla rilevanza della presenza di Lev P. Karsavin nel paese baltico a partire dalla metà degli anni venti.

Parlare di Karsavin, filosofo e storico russo, emigrato dopo anni d'insegnamento universitario nel proprio paese dapprima in Francia e successivamente in Lituania significa, prima di ogni altra cosa, parlare dell'ambiente intellettuale di cui egli fa parte, quello conosciuto con il nome di Eurasismo. Il Movimento eurasista, nato nel 1921 a Parigi ad opera di alcuni intellettuali russi stabilitisi in Francia, si presenta come la riproposizione e il riadattamento delle teorie slavofile. In maniera non dissimile da quelle, l'Eurasismo individua l'esistenza di due culture, quella esteriore e superficiale di un Occidente in decadenza e quella propria di una Russia che

ha conservato intatta la spiritualità cristiana originaria. Proprio grazie alla sua fedeltà ad un cristianesimo "puro", la Russia è destinata a svolgere un ruolo storico di guida, volto al ristabilimento dei reali valori cristiani nel mondo occidentale.

Uno degli esponenti di maggior rilievo del Movimento, Nikolaj Berdjaiev, individua nell'aristotelismo e nel platonismo le due matrici filosofiche alla base della diversità di sviluppo di Occidente e Oriente. L'Occidente si caratterizza, nelle parole di Berdjaiev, per la non-universalità delle sue forme culturali, chiaramente legate ad un'origine romano-germanica. La "particolarità" del cattolicesimo e del protestantesimo – ovvero il loro rifiuto di quello spirito universale che le sole Chiese orientali hanno conservato – esemplifica chiaramente il carattere dell'Occidente.[96] L'Oriente si presenta, a sua volta, in veste di "Regno dello Spirito", totalità dello Spirito grazie alla quale il mondo può elevare la propria vita ad una dimensione realmente cristiana e pertanto universale. Nel 1927 Karsavin stesso porta una critica al cattolicesimo definendo come "solo apparente" la sua universalità a causa del confinamento di nazionalità e cultura all'esterno del campo d'azione della Chiesa. L'ortodossia, invece, appare nelle sue parole come "concreta pienezza [...], sola ed unica conciliare e universale Chiesa di Cristo",[97] ossia l'esatto opposto *universale* della particolarità della Chiesa di Roma.

Gli accenni, per quanto veloci e generali, ai principî del pensiero eurasista ci permettono di intravedere una certa consonanza con l'esigenza šalkauskiana di individuare per la Lituania un ruolo di sintesi, l'universalità delle cui forme superi e comprenda la particolarità di opposti nuclei di civiltà. Se queste rimangono, comunque, osservazioni estremamente generali e riferite solamente alla generalità del contesto, diverso è il discorso per alcune categorie elaborate da Karsavin e sistematizzate nella sua *Istorijos teorija* del 1929.

In primo luogo, i concetti di totalità elaborati da Šalkauskis e Karsavin appaiono strutturalmente legati: una matrice religiosa onnicomprensiva, seppure secondo declinazioni differenti, racchiude entrambi i concetti.[98] La vicinanza degli indirizzi assunti nelle questioni trattate dai due più che spingerci ad analizzare una comune elaborazione, ci rinviano se non direttamente ad una comune origine o matrice filosofica di riferimento, a un comune contesto. Il riferimento non può non andare ancora una volta a Vladimir Solov'ëv e alla sua mediazione tra occidentalismo e sla-

vofilismo, nella spinta verso una totalità, che ritroviamo tanto in Karsavin quanto in Šalkauskis.

Unite non solo da una cornice religiosa di riferimento, ma anche e soprattutto dal comune tema della missione assegnata ad una determinata civiltà (quella russa in Karsavin, quella lituana in Šalkauskis) e dal dovere morale insito in essa, entrambe le concezioni assegnano proprio alla missione un ruolo centrale nel processo di elevazione morale. Questo, tuttavia, non deve far dimenticare la sostanziale differenza intercorrente tra l'universalità della missione assegnata dagli eurasisti all'ortodossia – con il suo carattere di messianica eccezionalità – e l'organicità di un mondo, di cui la nazione šalkauskiana è una semplice componente. Possiamo dire, in conclusione, che Karsavin e Šalkauskis possono essere inseriti in una medesima pratica, tanto importante nel delineare un carattere proprio per la Lituania quanto fondamentale per fornire alla Russia una base ideale d'azione nel comune intento di evitare la chiusura entro gli stretti limiti dell'esclusivismo etnico e di favorire la comprensione dell'alterità, seppur secondo modalità divergenti.

ORIENTE E OCCIDENTE: UNO SCACCO ALL'ORIENTALISMO?

Nonostante il forte influsso del pensiero solov'ëviano, i concetti di Oriente e Occidente presenti nei testi šalkauskiani divergono fortemente della loro identificazione con le confessioni di maggioranza di Russia ed Europa assegnata loro dal filosofo russo:

> [...] Nous dirons que la passivité caractérise l'Orient, tandis que l'Occident manifeste davantage des qualités actives. Quand l'Orient produit, c'est que les forces cosmiques se servent de lui comme d'un instrument, de même que le vent souffle à l'Océan ses tempêtes. L'Occident, au contraire, exploite et organise ses forces : il oppose l'énergie humaine à celle de la nature dont il régularise le pouvoir. L'Orient vit surtout d'instinct, de sentiment, de fantaisie, d'intuition; l'Occident s'efforce davantage de soumettre la vie à la raison et à la volonté. La vie, en Orient, apparaît dans son exubérance indomptée, comme une cavale ardente qui ne connaît pas d'entraves; l'Occident la contient, la dresse et lui impose les formes compliquées de l'organisation.[99]

La critica si è vista complessivamente concorde nell'individuare in Joseph De Maistre ed ancor più in Ernest Hello le due matrici a partire dalle quali i concetti di Oriente e Occidente vengono elaborati. Šalkauskis stesso cita varie volte come propria fonte *Les Soirées de St. Pétersbourg* (1821) di De Maistre. In esso il politico francese definisce l'Oriente come il luogo in cui i legami con la "science primitive et l'ère de l'intuition"[100] sono ancora intatti. La natura prevalentemente rivolta all'osservazione contemplativa, propria, per De Maistre, di un'umanità originaria è il segno distintivo dell'Oriente. Per quanto la definizione di Oriente e Occidente non ricoprisse certo un valore fondamentale per le considerazioni morali presenti nell'opera demaistriana e si conchiudesse in un solo piccolo accenno, essa è preziosa ai fini del nostro discorso. Il pensiero demaistriano rappresenta una delle principali fonti dell'opera di Hello, il cui influsso sulla scrittura šaklauskiana è di forte rilievo.

Hello distingue le nozioni di Oriente e Occidente in quanto insiemi dotati di proprie categorie di pensiero e caratteri culturali propri pur sussistendo una complementarità di fondo tra le due parti. Per spiegare la differenza tra i due poli De Maistre era ricorso un parallelismo "biologico":

> Comme dans l'humanité, l'homme représente la liberté, et la femme la nature; ainsi, sur le globe habité, l'Orient est la terre de la nature, et l'Occident celle de la liberté. Jesus Christe, qui fait appel à la liberté pour redresser et reconquérir la nature, meurt en Orient et meurt tourné vers l'Occident.[101]

La distinzione tra i due nuclei ricalcava la divisione dell'umanità in due sessi opposti secondo un paradigma religioso: come uomo e donna sono divisi e riconoscibili nella loro diversità a causa del peccato originale, così l'Oriente e l'Occidente si dividono e riconoscono come corpi separati a partire dal sacrificio di Cristo. Su questo sfondo, Hello interpreta la morte di Cristo come il momento di rottura dell'identità che univa la terra nell'abbraccio di Dio e di cui la venuta di Cristo[102] era stata la manifestazione. La crocefissione aveva tuttavia mostrato come l'Oriente fosse caratterizzato dall'incontrastato dominio della natura. Rimasto estraneo a una razionalità sinonimo di libertà e benedetta dal-

lo stesso Cristo sulla croce, l'Oriente helloiano rimanda ad una natura *originaria*[103] che non nasconde i suoi caratteri orientalistici. I richiami sono, infatti, al "meraviglioso", al pensiero sempre come *spectacle contemplé* e mai *formule trouvée* ovvero a un mondo – geograficamente compreso nella vaga categoria di Asia[104] – in cui la libera creatività domina, anche nelle sue forme più brutali, a scapito di formulazioni universali e razionali tipiche dell'Occidente.

La figura del Dio uomo sacrificatosi in un Oriente dominato dalle forze della natura pone conseguentemente l'Occidente su un piano di superiorità iniziale. Definito terra della libertà,[105] l'Occidente è dipinto come il risultato del processo di progressiva trasformazione *razionale* della natura fino alla *emancipazione* dell'uomo dal suo dominio.

Riprendendo le considerazioni helloiane e accettandone le linee generali, Šalkauskis tuttavia accentua il carattere di complementarità di Oriente ed Occidente, pur presente nel filosofo francese.[106] La mancanza di un riferimento diretto e preciso alla questione religiosa permette a Šalkauskis di scansare il campo da una possibile caduta in accenti di sapore messianico, sottolineando la reciproca indispensabilità di Oriente e Occidente. La loro caratterizzazione avviene attraverso l'accentuazione della loro complementare opposizione. Troviamo, così, il linguaggio simbolico (orientale) opposto al linguaggio della scienza (occidentale), la fantasia opposta all'intelligenza, la passività opposta all'attivismo, la contemplazione opposta all'attività pratica. La contrapposizione non si trasforma tuttavia mai in giudizio morale.[107]

Se i riferimenti all'Occidente come coacervo di razionalità e precisione scientifica ricalcano il riferimento helloiano, maggiori modifiche intervengono nel concetto di Oriente in cui i riferimenti alle forze non domabili scompaiono in favore della sottolineatura dei caratteri di "inattività" contemplativa e della *passivité*.

A differenza di Hello, per Šalkauskis distinguere *natura* da *cultura* non significa privare la prima di un qualsiasi ordine razionale, ma semplicemente distinguere due ambiti che fanno ugualmente parte di un ordine razionale che li comprende. Per l'intellettuale lituano Oriente e Occidente sono già sfere di civilità in cui l'elaborazione della materia-natura segue dinamiche dif-

ferenti, ma sempre all'interno di un comune insieme razionale. La loro contrapposizione rispecchia piuttosto la suddivisione tra particolarità della materia e universalità del contenuto enunciati parlando del concetto di organicità della civiltà nazionale. Oriente ed Occidente ritrovano, almeno in riferimento alla Lituania, il proprio corrispettivo nel *peuple* e nell'*intellectuel*. Come all'intellettuale spetta il compito di inserire contenuti universali nella particolarità delle forme nazionali, così la razionalità occidentale può esprimere la propria organizzazione razionale (e, quindi, funzionante secondo procedimenti logici garanti di universalità) nell'interazione con la *matière* orientale. La reinterpretazione šalkauskiana elimina di fatto gli accenti orientalistici presenti nella distinzione helloiana.

Rimangono da spendere, per concludere, alcune parole sul rapporto tra nazione e i più ampi nuclei culturali di Oriente e Occidente. Šalkauskis assegna alle due parti caratteri di natura non modificabile. La maggior "ampiezza" delle due civiltà rispetto alla nazione e la presenza in esse di caratteri propri assegnano loro un inevitabile influsso sulla formazione dei caratteri nazionali. In altre parole, l'appartenenza di una nazione all'Oriente o all'Occidente è riconoscibile per la preponderanza nella nazionalità dei caratteri appartenenti all'una o all'altra sfera.

Diversamente dalle civiltà nazionali, Oriente e Occidente non sono un prodotto di sintesi, il che li rende maggiormente simili a una trasposizione culturale del concetto šalkauskiano di razza. Essendo entrati a far parte dei caratteri, che formano la nazionalità, le manifestazioni dei due nuclei sono riconoscibili nelle elaborazioni culturali delle varie individualità nazionali. I caratteri delle due parti, quindi, possono, analogamente a quanto avviene alla razza nei confronti delle nazionalità, essere ricavati induttivamente dalle produzioni delle civiltà nazionali e non a partire da una serie di caratteri extra-storici dati. Il caso della civiltà nazionale lituana, cui spetta il compito di mediare tra Oriente e Occidente, indica implicitamente la mancanza della chiara preponderanza di uno dei due poli di civiltà nel corredo della nazione, frutto e motore della sua posizione e del suo particolare vissuto storico.

L'idea di nazione lituana come soggetto di sintesi e il suo necessario legame con le altre individualità collettive presenti nella totalità-mondo teorizzati da Šalkauskis non rappresentano una totale novità per il contesto lituano di inzio Novecento. In una serie di articoli dal titolo *Tauta ir Tautiškoji Sąmonė* [Nazione e Coscienza Nazionale] pubblicati tra 1912 e 1913, il filosofo Ramūnas Bytautas (1886-1915) aveva enunciato nella propria teoria sui rapporti intercorrenti tra sviluppo linguistico e sviluppo della coscienza nazionale delle idee che anticipavano con accenti differenti alcuni degli argomenti šalkauskiani.

Negli articoli poco sopra menzionati, Bytautas introduce un'interessante relazione tra lingua, storia e nazione. Come "particolare universo di pensieri"[108] ogni lingua incorpora, secondo il filosofo, gli accadimenti storici di una nazione, trasformati in concetti dall'incontro tra le forme particolari di una lingua e la fattualità di un accadimento storico. A sua volta, la nazione ritrova nello strumento della lingua i propri caratteristici tratti psicologici

Proprio attraverso la lingua e i cambiamenti ad essa apportati dalla storia, i caratteri nazionali mutano, pur nella continuità fornita dall'essenziale carattere psicologico della nazione, di cui la lingua è manifestazione. L'interazione tra gli influssi derivanti dall'esterno e la lingua *data* portano all'emergere di un fenomeno linguistico *aperto* e continuamente in dialogo col proprio passato e con il presente. Mentre la storia imprime il proprio ritmo alla lingua, il progresso è definito come il motore del cambiamento verso una lentissima cancellazione delle differenze materiali tra le diverse nazioni che la storia fa incontrare. Il progresso, in altri termini, si sovrappone alla lingua: esso coincide con il meccanismo attraverso cui la storia modifica la lingua senza tuttavia annientarne le particolarità ("Lo sviluppo dell'umanità risiede nella varianza").[109] Il concetto di progresso bytautiano indirizza pertanto verso una polarizzazione, caratterizzata da una benefica differenziazione regionale e dall'interazione tra le parti sotto forma di fusione di alcuni dei rispettivi caratteri nazionali.

L'idea šalkauskiana di sintesi rimanda a una simile necessità di interazione tra interno ed esterno a livello culturale senza

che ciò vada a intaccare l'esistenza della nazione. Come la lingua bytautiana, la missione lituana richiama all'apertura verso gli apporti storici dell'alterità necessari per la vita e la crescita della nazione e della sua produzione culturale. In Šalkauskis, tuttavia, l'apertura verso l'esterno esprime non tanto una tendenza comune a tutte le individualità nazionali (presente, invece, in Bytautas), quanto l'espressione della caratteristica più peculiare della nazione lituana: l'essere essa stessa un *confine.*

UN CANONE STORICO OLTRE IL TERRITORIO

Nonostante le molte e necessarie parole spese per delimitare i contorni concettuali del discorso, sarebbe sbagliato dimenticare che *Sur les Confins de deux Mondes* è prima di tutto una narrazione storica. Più precisamente, il volume ricostruisce le tappe storiche attraverso cui la civiltà nazionale ha avuto corso in vista della realizzazione della missione nazionale assegnata alla nazione lituana. Il tempo della narrazione è pertanto cadenzato dalla continua tensione tra Oriente e Occidente su un *confine* – la nazione lituana stessa – avente il compito di portarne a sintesi i contenuti. L'analisi si sviluppa su due distinti livelli tra loro intrecciati – *interno* (lo studio della sintesi tra cultura popolare e intellettuale) ed *esterno* (lo studio dell'azione di scontro tra Oriente e Occidente e dell'azione mediatrice della nazione lituana).

In questo contesto va sottolineato che ad essere oggetto dello studio è la nazione, *non il suo territorio.* La scelta va interpretata in una doppia prospettiva. Da un lato, il libro (e l'opera šalkauskiana nel suo complesso) non intendeva iscriversi nel novero degli studi storici canonici, né affidarsi agli strumenti dello storico. Dall'altro, l'andamento ondulatorio della lotta tra le civiltà che la nazione lituana ha il compito di ridurre a sintesi – con avanzamenti e arretramenti territoriali dell'una e dell'altra – rende la nazione l'unico elemento di stabilità su cui concentrare la narrazione. In essa, pertanto, non vengono sollevate questioni circa l'entità territoriale della Lituania, ma il concetto viene relativizzato e sovrapposto agli avanzamenti e agli arretramenti dello spazio di confine tra Oriente e Occidente su cui la nazione lituana si trova a operare.

L'opera si struttura sulla base del predominio alternato delle due civiltà: una tesi ed un'antitesi vengono congiunte nel movimento finale della sintesi di cui la Lituania è il motore seppur con periodi di latenza dovuti allo spesso scarso grado di coesione della nazione e senza la quale la missione nazionale non può essere adempiuta.

La dimensione ontologica della storia è costantemente sottolineata dalla presenza della missione nazionale con sullo sfondo un'unità essenziale perduta. Come afferma il filosofo Arūnas Sverdiolas, "nella storia, ci dice Stasys Šalkauskis, si realizza quanto "è". In questo modo Stasys Šalkauskis applica una deduzione ontologica alla storia".[110] La dimensione ontologica non nega la libertà d'azione delle singole individualità in favore di uno spirito di necessità. In questo modo, piuttosto, Šalkauskis sottolinea una necessità storica *a posteriori*, assegna cioè un valore al dato storico come risultato del libero processo che l'ha prodotto sulla base delle missioni nazionali che regolano la vita delle nazioni. Seguire le tappe della "civilisation nationale en Lituanie" ci potrà servire per chiarire ulteriormente questo aspetto.

Nella prima parte del testo *Thèse: Prépondérance de l'Orient en Lituanie*, l'Autore tratta le vicissitudini della storia della nazione lituana dalle origini, alla nascita del Granducato di Lituania, sino all' Unione di Lublino (1569), momento in cui il Granducato entra a far parte del nuovo assetto statale lituano-polacco della Federazione delle due nazioni. Durante la trattazione della prima fase Šalkauskis lega l'Oriente a due distinti ordini di questioni – le origini della nazione e la sua crescita storica propriamente detta.

L'Oriente, in primo luogo, presenta una forte comunanza di accenti con la già menzionata vulgata storica basanavičiana. Si tratta di un Oriente che si perde in una lontana e primigenia patria indoeuropea e da cui la nazione lituana eredita, conservandoli esemplarmente, alcuni dei caratteri della sua nazionalità. L'insieme di lingua, mitologia e poesia popolare sono gli elementi in cui la matrice orientale del carattere nazionale può essere rinvenuta. L'attenzione al carattere delle origini è funzionale a Šalkauskis per introdurre il lato più propriamente storico della trattazione. Le forme della cultura popolare incarnano infatti lo *spirito contemplativo* orientale che apre la via al naturale radicamento dell'Oriente in forme storiche. Con l'ingresso della nazione lituana nella storia le

forme della cultura russo-bizantina si rivelano subito preponderanti per il fatto di corrispondere

> le mieux à l'état d'esprit du peuple lituanien que son tempérament, avant tout oriental, prédisposait à toute culture venant de l'Orient, de sorte que dans son développement intellectuel et moral il prenait, en passant par la Russie et Byzance, le chemin le plus court et le plus aisé.[111]

La fase propriamente storica della narrazione šalkauskiana ha inizio con la nascita delle prime formazioni statuali lituane nel corso del XI secolo. Il mondo greco-bizantino si trova a dover fronteggiare in quel periodo le invasioni tartare. Dall'altra parte sta, invece, il mondo cattolico, il mondo dei Cavalieri Teutonici, che spingono verso Oriente, con lo scopo di fare avanzare la cristianizzazione con le armi. Nel mezzo, la nazione lituana sente, grazie allo stimolo esterno, l'impulso a lavorare *instinctivement* alla formazione di uno Stato. Non a caso il primo nucleo della statualità lituana medievale nasce proprio in questo momento storico. Se lo Stato nasce dall'esistenza di un legame organico tra popolo e classe dirigente, esso si manifesta all'esterno come funzione regolatrice dei rapporti tra collettività della totalità organica del mondo. Nella fattispecie, la statualità lituana emerge con la funzione di salvaguardare i due nuclei alla cui sintesi la sua missione tende: dal giogo tartaro l'Occidente (e la Russia stessa), dall'avanzata dei Cavalieri Teutonici l'Oriente. L'espansione territoriale risponde allo sviluppo della missione nazionale che incontra già un primo compito sintetico: quello della ricomposizione dello strappo verificatosi tra cristianesimo orientale e occidentale.

Il compito di sintesi incontra tuttavia i primi ostacoli a causa della mancanza di unità organica interna alla nazione. Divisa tra una classe dirigente convertita al cristianesimo ortodosso che si fa progressivamente casta e sceglie una lingua di corte, e un popolo ancora pagano e altrettanto isolato entro i confini della propria vita, la nazione non presenta i presupposti né per la creazione di una civiltà nazionale, né per garantire lunga vita alle strutture dello Stato. Dopo l'unione di Granducato di Lituania e Regno di Polonia in virtù del vincolo matrimoniale contratto nel 1387 da Jogaila, granduca di Lituania, ed Edvige di Polonia, la perdita di organicità

interna diviene ancor più evidente. Nonostante il notevole grado di sviluppo sia materiale che intellettuale della classe dirigente renda possibile opporre efficace resistenza ai tartari e ai Cavalieri Teutonici, la frattura esistente tra le due componenti della nazione pone le precondizioni per il vieppiù inefficace ademepimento della missione sintetica. L'incapacità di agire nel momento in cui lo Stato della Moscovia, che proprio allora cominciava il suo sviluppo, presenta le proprie rivendicazioni sui territori piccolo-russi e bielorussi ne è la conferma: il Granducato si trova ad essere sempre più il terreno di lotta tra Oriente e Occidente.

Il punto di passaggio alla seconda fase, quella della *Prépondérance de l'Occident en Lituanie* coincide con la graduale perdita di autonomia del Granducato. L'unione di Granducato di Lituania e Regno di Polonia sotto una medesima corona e l'accentuazione degli interessi di casta conduce alla definitiva unione – anche parlamentare – dei due paesi nel 1569. Ciò si traduce nella progressiva "polonizzazione" delle strutture dello Stato e della cultura intellettuale, sostenute dalla naturale "passivité de l'esprit national lituanien".[112] Alla base della preponderanza occidentale troviamo ancora una volta la mancanza di organicità tra classe dirigente e popolo. Quest'ultimo, che vede invariata la propria posizione in uno stato di sostanziale isolamento, conserva tuttavia intatte nelle proprie produzioni culturali le peculiarità delle origini. Di contro, la classe dirigente, chiusa sempre più in casta, perde i legami con il resto della nazione, omologandosi alla classe dirigente polacca in seno alla Federazione delle due nazioni.

La situazione storica generale in cui la nazione lituana si trova inserita conduce, tuttavia, a interessanti sviluppi la *civilisation nationale.* La Riforma protestante fa da stimolo allo sviluppo della civiltà nazionale, collegando cultura intellettuale e cultura popolare. Simbolo ne è la prima testimonianza scritta del lituano, il catechismo di Martynas Mažvydas (1547), attraverso cui il lituano – materia popolare – acquista contenuti di cultura alta. Diffondendosi tra le masse popolari, la Riforma "prenait la défense de leurs [i lituani] intérets nationaux"[113] facendo emergere una classe intellettuale potenzialmente organica alla nazione (seppur non identificabile con la classe dirigente) e creando un linguaggio comune tra i due strati del tessuto nazionale. La diffusione della Riforma stimola la reazione cattolica che, nelle parole di Šalkauskis, rappresenta una

seconda spinta all'incontro di cultura popolare e intellettuale. L'afflato della Controriforma cattolica porta nel 1569 all'istituzione a Vilnius del collegio dei Gesuiti, poi trasformato in università nel 1579,[114] e all'adozione della lingua lituana (con la conseguente formazione di una letteratura scritta) come strumento per combattere il protestantesimo tra le classi popolari. Non mancano, durante la fase occidentale, tentativi di realizzare la missione nazionale. L'occasione si presenta in campo religioso con con l'Unione di Brest (1595) tra Cristianesimo orientale e occidentale e la nascita della Chiesa uniate.[115]

Con il passsar del tempo, tuttavia, la crisi morale della Federazione delle due nazioni appariva sempre più irreversibile. Il crescente arroccamento della classe dirigente in uno spirito di casta e le lotte intestine vengono interpretate da Šalkauskis come la maggiore ragione della conclusione dell'esperienza storica dello Stato nell'ultimo quarto del XVIII secolo. L'interpretazione si rivela in linea con la lettura datane dalla storiografia coeva. Lo stesso può essere detto per quanto concerne l'identificazione della spartizione dello Stato con la rinascita dal basso di una classe intellettuale organica al popolo. Vi è tuttavia un elemento di forte novità. Il periodo che inizia con l'annessione di buona parte dei territori della Repubblica nobiliare alla Russia zarista coincide con l'emergere di due distinti fattori di cambiamento: il Romanticismo e il movimento nazionale lituano. Da un lato, il romanticismo diviene fonte e risultato di una *démocratisation des idées*[116] visibile non solo nelle arti ma anche a livello sociale e di cui il poeta-intellettuale Adam Mickiewicz e la sua opera sono l'esempio più alto.[117] Dall'altro, in linea con la storiografia coeva, il Risorgimento lituano ottocentesco (*atgimimas*) viene interpretato come l'espressione della ritrovata armonia tra il popolo e una classe intellettuale nata da esso e ad esso organica. Le riforme sociali avvenute nella Russia zarista – *in primis*, l'abolizione della servitù della gleba nel 1861 – rendono possibile in seno alle masse popolari la liberazione di uno strato di intellettuali che considererà il popolo (nazione etnica) come suo principale referente.[118] La civiltà nazionale riprende così il suo cammino sulla scia del movimento congiunto di popolo e intellettuali contro un triplice nucleo negativo: le politiche di "russificazione" introdotte dalle autorità, le pretese di autorità sul movimento avanzate dai polacchi e l'avversità al movimento nazionale lituano presente tra gli strati

nobiliari locali, ancora fedeli al senso di casta che aveva caratterizzato la classe dirigente in età moderna.[119]

La nuova comunione di intellettuali e popolo diviene evidente a inizio Novecento quando, grazie all'avanzamento del processo di democratizzazione dei rapporti sociali "le peuple lituanien exposait nettement ses rivenications nationales, politiques et sociales".[120]

D'altro canto, il terzo periodo rappresenta per Šalkauskis anche il punto di svolta storico in cui si formano i presupposti per il pieno adempimento della missione nazionale. Sta qui l'elemento di maggiore novità del modello šalkauskiano. Mentre lo sviluppo del movimento nazionale lituano viene considerato dalla storiografia primonovecentesca il momento della restituzione alla storia della nazione etnica e del suo territorio, Šalkauskis lo ripropone come la prima tappa di un nuovo movimento rivolto verso l'esterno e la realizzazione piena della missione sintetica nei confronti di Oriente e Occidente.

L'accentuazione del carattere sintetico della terza fase denota indubbiamente il peso dell'attualità politica a guerra terminata, quando la nascita di uno Stato lituano indipendente nel contesto di un sistema europeo di stati-nazione rendeva necessario dare un preciso orientamento al paese in campo internazionale. La mediazione proposta da Šalkauskis utilizzerà in seguito, come già accennato, la geopolitica come base materiale da cui derivare la missione di sintesi. Tale tendenza è tuttavia visibile *in nuce* già in *Sur les confins de deux mondes* dove la Lituania etnica nata dalla Prima guerra mondiale viene definita un "Etat tampon indépendant qui, grâce à sa neutralisation, conciliera à la fois ses intérêts et les nécessités des relations internationales"[121] Una posizione, questa, che pone necessariamente la Lituania come punto di sintesi non solo culturale ma altresì politica delle tre grandi potenze che nel corso della storia si erano confrontate nell'area. Il Primo conflitto mondiale aveva dimonstrato che le linee di sviluppo territoriale e di civiltà di queste potenze – Germania, Polonia e Russia – seguivano nella contemporaneità le stesse linee e dinamiche seguite nel corso dei secoli. La presenza dello Stato lituano e la sua azione sul campo internazionale segnava, nella prospettiva di Šalkauskis, un nuovo punto di partenza che collegava il nuovo Stato, per storia e per funzione, agli altri attori della rinnovata Europa centrale che garantendo il nuovo equilibrio dovevano decretare l'ideale punto di svolta di una storia secolare.

Sebbene Šalkauskis avesse già ben formata la sua base solov'ëviana al momento del suo arrivo a Friburgo, il soggiorno svizzero gli offrì nuove conoscenze che offrirono ulteriori stimoli alla sua riflessione sulla civiltà nazionale. Tra di esse troviamo quella con il domenicano belga Marc de Munnynck, docente all'ateneo di Friburgo. Benché la frequentazione tra i due sia nominata spesso, l'amicizia viene spiegata nei termini di un generico interesse per le "nazioni miste" da parte del docente belga. Cercheremo brevemente di misurare il possibile influsso delle sue idee sull'allora dottorando lituano.

In una serie di articoli dal titolo *Psychologie du Patriotisme* pubblicati nel 1914, Munnynck aveva sinteticamente definito il patriottismo una questione di "sentimento" operante su basi precipuamente psicologiche.[122] Egli individuava la radice del sentimento di appartenenza nell'ambiente: pur senza poter annullare le differenze individuali, esso delinea le linee principali delle forme psicologiche dei gruppi che questi trasmettono ereditariamente attraverso un processo di diffusione psichica interpersonale all'interno di un medesimo *milieu*.[123] In tutto ciò, il lato più interessante è rappresentato dalla concezione della coscienza dalla quale il processo di sintesi dipende. Munnynck la definisce uno stato in divenire, caratterizzato cioè da un continuo movimento tale da permettere la continuità dei momenti di cui si compone. Ne deriva che

> [...] la vie normale de la conscience humaine suppose entre ses éléments succesifs un contraste modéré, qui permette une synthèse naturelle et facile; et la sympathie doit être la répercussion affective de l'accord, suivant la loi des contrastes et celle de la synthèse, entre un élément nouvellement donné et toute la structure mentale, subconsciente, acquise dans le passé.[124]

Per quanto la formazione delle identità dei singoli e dei gruppi procedano secondo questo andamento discorsivo, vi sono casi in cui a entrare in contatto sono differenti civiltà nazionali. È questo il caso dei "*pays mixtes*" come il Belgio o la Svizzera. Si tratta di particolari casi in cui le precondizioni ambientali rendono i loro membri autori di una particolare sintesi di civiltà di cui si giova tutto il sistema internazionale:

[...] Même les grands états y truvent leur profit; car le contact immédiat de deux immenses pays, qui représentent des cultures rivales, doit être une source d'irritation incessante. Les pays mixtes deviennent ainsi un element de paix; leur existence se justifie pleinement; et leur utilité pourrait fournir une base rationelle au patriotisme de leurs populations. [...] L'ideal du pays mixte est superbe. Il lui appartien d'embrasser dans une vue largement humaine touts les éléments vitaux de deux cultures, de vivre cette synthèse opulente, et de faire passer ainsi, dans les deux pays voisins, la moëlle, la fleur et le fruit des civilizations rivales.[125]

Šalkauskis non parla in *Sur les confins de deux mondes* di origini psicologiche del sentimento patriottico. Tuttavia, il concetto di influsso ambientale munnynckiano riesce almeno in parte a spiegare i meccanismi (rimasti inespressi in Šalkauskis) attraverso cui la sintesi avviene in seno alla civiltà nazionale. La teoria dell'influsso ambientale ben spiega sia la conservazione dei caratteri della nazionalità tra gli strati popolari che il processo di snazionalizzazione della classe dirigente. Altrettanto può essere detto per la "differenza moderata" che deve caratterizzare gli elementi assimilabili che in Šalkauskis si innestano su un concetto di razza chiaramente psicologizzato.

Va da sé che massima è l'analogia con l'ideale delle "patrie miste" necessarie all'equilibrio internazionale. Va tuttavia segnalata qui anche una significativa differenza. Šalkauskis evita di sottolineare la varietà nazionale presente in Lituania. Di fatto, accetta tacitamente gli argomenti del discorso lituano primonovecentesco secondo cui la varietà etnica presente sul territorio sarebbe stata solo il risultato della "snazionalizzazione" subita dai lituani lungo i secoli. La varietà della "patria mista" lituana si misura tuttavia non come incontro tra nazioni *sul* territorio lituano, ma come iscrizione dei caratteri assimilabili delle culture adiacenti nel patrimonio culturale della nazione. Non si tratta di una semplice riproposizione del modello etnocentrico o della negazione del valore del confine come spazio osmotico e sintesi. Piuttosto, parrebbe di vedere nell'interpretazione šalkauskiana, in cui pochissimo spazio viene riservato alla lingua – uno degli elementi centrali dell'etnonazionalismo lituano – il tentativo di dotare di una base civica il discorso di una piccola nazione schiacciata tra grandi conglo-

merati politico-culturali senza tuttavia intaccare il mito fondativo dell'unitarietà etnica della nazione.

CULTURA E CIVILTÀ

A conclusione dell'esposizione della riflessione šalkauskiana sulla nazione e la civiltà nazionale in *Sur les Confins de deux Mondes*, un paio di riflessioni si rendono necessarie.

In primo luogo, la presenza martellante dei riferimenti alla *civilisation nationale* pone alcune questioni interpretative. L'utilizzazione dei termini cultura e civiltà, diversificata solamente in base al loro ambito di applicazione nella vita nazionale, rende difficile individuare la matrice da cui l'utilizzazione šalkauskiana del concetto di *civilisation nationale* deriva. Abbiamo visto che con *cultura* viene descritta ogni modificazione cosciente ed intelligente apportata ad una particella di materia. Se la definizione data da Šalkauskis è prima di tutto una distinzione tra sfera della natura e sfera dell'eticità, la cultura viene costantemente associata alla componente nazionale, che la elabora: quella popolare, che informa coscientemente e razionalmente (*protingai*) la materia a un livello elementare per mezzo dei suoi caratteri nazionali; e quella intellettuale, che rielabora la cultura popolare per mezzo della sua razionalità superiore (*tikslingumas*) immettendovi i principi universali che la collegano alla totalità del mondo. L'incontro delle due culture produce quella che il Šalkaukis definisce *civilisation nationale*, ossia una "cultura nazionale" integrale, legata alla totalità organica del mondo e guidata da una missione.

Non è fuori luogo inserire un parallelismo con la coppia di termini *Kultur* e *Bildung*.[126] I concetti šalkauskiani di *culture* e *civilisation nationale* coprono campi semantici molto vicini a quelli dei due termini tedeschi. Allo stesso modo, *Kultur* e *culture* ineriscono ad una "progressione", un'elaborazione (manipolazione della natura), priva della razionalità propria della *Bildung* (*Civilisation nationale*), che in Šalkauskis è apportata dalla cultura intellettuale. L'importanza, che il filosofo lituano assegnerà negli scritti successivi all'istruzione come mezzo per la formazione di una nazione consapevole e attiva nello sviluppo della propria *civilisation nationale* conferma la validità del parallelismo.

I termini sopra introdotti rivestono un importante ruolo in riferimento all'educazione. Considerandola da un punto di vista "educativo", la *Bildung* infatti è il risultato della somma di cultura e razionalità e – anche nell'accezione corrente del termine – si riferisce ad una educazione che non si limita a essere esercizio delle facoltà intellettive dell'uomo, ma si apre verso l'umanità. Alla stessa maniera, l'*ugdymas* šalkauskiano, come vedremo, prepara la persona all' esercizio delle facoltà intellettive in vista della loro utilizzazione nella *civilisation nationale*, che è, in sé, momento di unione con la totalità-mondo.

In secondo luogo, i termini utilizzati nell'esposizione del discorso rendono interessante un breve parallelo con il pensiero di Jakob Burckhardt. Nella sua opera lo storico svizzero introduce la distinzione tra due istituzioni con validità universale, lo Stato e la Religione, ed una terza, la Cultura, contrapposta alle due forze stabili in base alla propria variabilità.[127] La mancanza di universalità assegnata alla cultura e, viceversa, l'universalità assegnata allo Stato, differiscono nella sostanza dall'intendimento šalkauskiano. L'elaborazione culturale avviene in base all'utilizzazione dei caratteri propri della nazione; pertanto la rielaborazione stessa di una particella di materia, che corrisponde alla nascita di una qualsiasi forma culturale, avviene *necessariamente* attraverso l'in-formazione della materia con i caratteri propri della nazionalità legati al fattore stabilizzante della razza. La cultura nazionale precede lo Stato e non necessariamente lo implica per la propria esistenza. La distinzione tra fattori stabilizzanti e dinamici utilizzata da Burckhardt viene quindi in certo modo ribaltata. In *Sur les Confins des deux Mondes*, i caratteri nazionali che vengono impressi alle elaborazioni culturali presentano un carattere unitario e permanente, mentre la varietà emerge come frutto della libertà d'azione dei singoli. Lo Stato nasce e cambia riflettendo l'azione dei soggetti di cultura, non condizionandone (stabilizzandone) l'azione.

Per quanto concerne la religione, invece, il discorso è più complesso. Pur non essendo mai menzionato in senso forte, un senso religioso, come si è detto, è presente sullo sfondo di tutta la trattazione inerente alla civiltà nazionale sottoforma di *inclinazione etica*. Accanto a ciò, tuttavia, un principio armonico è presupposto dall'idea stessa di totalità organica del mondo. Esso va concepito come forza strutturante e garante di unità del mondo, in grado

di contenere la totalità delle missioni nazionali senza le quali il mondo rimarrebbe un agglomerato di entità agenti caoticamente. La religione intesa come insieme di principi universali o semplicemente etica può essere definita come quell'elemento strutturalmente legato alla missione nazionale in base al quale un'individualità collettiva nazionale può partecipare *razionalmente* ad un mondo storico *razionalmente* ordinato. Essa rappresenta la condizione indispensabile per il funzionamento dell'intero sistema e sta alla base dell'impianto del pensiero šalkauskiano. La riduzione della religione a etica – priva pertanto di riferimenti espliciti a strutture istituzionali – ne sottomette il ruolo di stabilizzazione all'azione del corpo nazionale e, in ultima istanza, alla sua opera culturale cosciente e armonicamente coordinata. Stato e religione (Chiesa) rientreranno nel discorso šalkauskiano come elementi di stabilizzazione solo negli anni venti e trenta, quando il filosofo affronterà i problemi relativi all'educazione della nazione.

Un'ultima osservazione va, infine, fatta a riguardo dell'andamento triadico del testo, ovvero alla sua suddivisione in *tesi*, *antitesi* e *sintesi*. Accostando ai primi due termini due precisi momenti storici ed associando all'ultimo l'*atgimimas* lituana e le vicende del nascente Stato lituano indipendente, Šalkauskis non intende decretare la "fine della storia". Risulta infatti sufficientemente evidente come la designazione della contemporaneità come fase sintetica della storia della *civilisation* in Lituania corrisponda alla presa di coscienza della centrale importanza giocata dalla presenza di uno Stato nazione lituano per la realizzazione del compito di sintesi. I riferimenti alla situazione politica europea del momento e al ruolo di equilibratore tra civiltà dello Stato lituano mettono in risalto come Šalkauskis veda la fine della Prima guerra mondiale come il riconoscimento del ruolo storico della Lituania e dei lituani e la base per la crescita della sua soggettività sul piano internazionale.

STATO NAZIONALE E CIVILTÀ NAZIONALE: L'EDUCAZIONE AL CONFINE

È difficile, se non impossibile, tracciare una linea che separi nettamente i periodi della produzione šalkauskiana. Non ci vengono in aiuto, da questo punto di vista, né la vicenda biografico-intellettuale di Šalkauskis, né particolari cambiamenti di indirizzo interni alle questioni cui la sua attenzione si rivolge. Fin dalle pagine della serie di articoli *Bažnyčia bei Kulūtra* Šalkauskis pone a centro d'equilibrio della propria riflessione il problema della civiltà nazionale che porterà di lì a qualche anno alla stesura di *Sur les confins de deux mondes*. Nei primi anni di guerra la pubblicistica si era trovata a fare i conti con la necessità di sostenere le "particolarità nazionali", in contrapposizione all'omologazione sopranazionale degli Imperi. Le stesse conferenze tenute da Šalkauskis nel 1916, come abbiamo visto, tendevano a questo scopo.

Nel 1918 la fine della guerra modifica il contesto con cui Šalkauskis si trova inevitabilmente a interagire. Il Primo conflitto mondiale lascia infatti segni indelebili nella fisionomia dell'Europa e in particolar modo della sua regione centrale dove la frantumazione degli imperi multinazionali e le alchemie della politica internazionale rendono possibile la nascita di un significativo gruppo di nuovi stati-nazione. Mutano, in questo contesto, anche le esigenze di un pensatore come Šalkauskis: dalla primaria necessità di elaborare una piattaforma identitaria rivolta al passato si passa al bisogno di puntualizzare alcuni concetti in funzione delle necessità attuali e future della nazione e dello Stato.

Lo Stato lituano indipendente nasce nel febbraio del 1918 in un territorio in cui fino al 1920 si sarebbero scontrati lituani, polacchi, russi, *Freikorps* e le truppe di Bermont-Avalov. In questo

contesto, la Lituania si trova a dover dare forma alle proprie strutture politiche e a (ri)strutturare la propria cultura nazionale. Con una limitata estensione territoriale di poco più di 55.000 kmq e una composizione etnica caratterizzata da una fortissima minoranza ebraica e svariati altri gruppi minoritari (tra cui polacchi, russi, bielorussi e, nella regione costiera di Klaipėda, tedeschi) non sempre in reciproca armonia, la Lituania ha tra i problemi principali quello di evitare l'insorgenza di (ulteriori) conflitti, sia interni che esterni.

Già ben conosciuto nei circoli intellettuali della nuova Lituania, Šalkauskis trova innanzi a sé una situazione politica, che ricalca gli auspici espressi fin dalle conferenze del 1916. *Sur les confins de deux mondes* trattava tuttavia la questione della cultura nazionale e del suo compito di sintesi tra mondi contrapposti secondo una prospettiva storico-culturale. Rimaneva estraneo alle argomentazioni šalkauskiane ogni accenno ai principi in base ai quali la *civilisation nationale* sarebbe dovuta crescere in un contesto statuale, eccezion fatta per i riferimenti alla collaborazione attiva tra intellettuali e popolo.

L'impostazione storica della trattazione secondo le cui linee il libro si sviluppa non aveva impegnato l'autore a esporre le modalità precise attraverso cui l'organismo-stato si sarebbe dovuto muovere. La nascita dello Stato indipendente, e quindi la necessità di un'organizzazione dello stesso in termini nazionali, rappresenta il punto di svolta dalle considerazioni sostanzialmente storico-filosofiche di *Sur les confins de deux mondes* verso una fase "applicativa" dei principi in esso espressi. Con "applicativo" non si intende qui la politicizzazione del discorso, quanto piuttosto lo spostamento del suo baricentro sulle modalità di *in-formazione* attuale della nazione sulla scorta della mutata situazione politica.

La situazione entro cui lo Stato muove i suoi primi passi evoca scenari passati che Šalkauskis aveva descritto nel suo primo libro. Uno scontro tra Oriente e Occidente pareva essere in atto non solamente nel corpo della Lituania, fin da principio contesa in alcune sue parti da Russia comunista, Polonia e Germania, ma tra l'Eurasia bolscevica e l'Occidente capitalista. In un siffatto contesto, in cui a due blocchi contrapposti sul piano politico si associa una forte carica etica parimenti in contrapposizione, il pensiero šalkauskiano trova l'humus per il proprio sviluppo "pratico". La

Lituania si trova infatti in una posizione mediana a tutti oramai evidente: geopoliticamente, essa si trova al centro degli interessi incrociati delle potenze regionali; politicamente, essa vede passare sul suo territorio il confine tra due modelli politico-sociali in reciproca e irrisolvibile opposizione.

La nascita dello stato-nazione in un panorama tanto incerto rende l'organizzazione della vita nazionale e la creazione di un'ideologia nazionale necessarie per la sua stessa esistenza. Šalkauskis inizia a sviluppare il suo pensiero proprio in questo senso, in una teorizzazione che continuerà per tutto il periodo compreso tra le due Guerre mondiali fino alla sua morte. I caratteri della civiltà nazionale e della missione nazionale evidenziati nello studio sui loro sviluppi storici diventano ora principi da adattare alla strutturazione del tessuto nazionale. Pur partendo da una base filosofica, la teorizzazione šalkauskiana sarà guidata da una tensione estremamente *reale*. Internamente, essa rappresenterà un invito a evitare la progressiva chiusura del mondo politico e culturale nei sempre più stretti limiti del nazionalismo etnico, specialmente dopo l'instaurazione di un regime autoritario di destra nel 1926. In politica estera, la realizzazione della vocazione nazionale mirerà a circoscrivere *culturalmente* e *politicamente* sia il collettivismo bolscevico che l'individualismo capitalista.[1]

UN PROCESSO DI ADATTAMENTO AL MONDO ATTUALE

Come abbiamo visto, l'analisi della storia della nazione lituana porta Šalkauskis a individuare uno sviluppo diviso in tre fasi, l'ultima delle quali arriva a comprendere la contemporaneità in cui egli stesso vive. La produzione šalkauskiana degli anni venti e trenta affronta le modalità di sviluppo di quest'ultima fase *in fieri*, quella che riconduce a sintesi l'alternata predominanza di Oriente e Occidente nel percorso della *civilisation nationale*, e della sua caratteristica apertura sintetica.[2]

Nell'elaborazione di quello che è un vero momento applicativo (ossia inerente alla vita attuale della nazione e non al suo sviluppo storico) della sua concezione storico-filosofica della cultura nazionale, Šalkauskis riutilizza i concetti fondamentali esposti nel suo primo libro. Il filosofo, tuttavia, si impegna a dotare i

principi elaborati in *Sur les confins de deux mondes* di un ordine tale da permetter loro di interagire con la struttura razionalizzata dello Stato moderno e rendere le basi della missione nazionale la bussola per la gestione della vita civile e politica della nuova Lituania.

La natura "aperta" dei suoi scritti del periodo tra le due guerre – corsi universitari e articoli pubblicati nelle tribune di discussione di maggior rilievo, quali le riviste *Židinys* e *Naujoji Romuva*, oltre alle opere di carattere più strettamente filosofico – riesce a dare l'idea di come Šalkauskis si orienti sempre più decisamente verso il dialogo e l'interazione con la realtà politica e culturale del paese. Dedicando particolare attenzione all'educazione nazionale e ai suoi contenuti, Šalkauskis si sforzerà di fornire gli strumenti per formare un nuovo concetto di appartenenza di natura ampiamente civica in linea con lo sviluppo storico del paese e la sua missione sintetica. Non si tratta tuttavia di un percorso agile. Il confronto sarà reso particolarmente duro dalle anime più rigidamente etnocentriche presenti del paese che accusano la base metafisica della concezione šalkauskiana della storia e della cultura[3] di rendere la cultura lituana un vuoto contenitore per la ricezione e sintesi delle culture altrui.

La trasposizione dell'azione dal piano storico a quello dell'elaborazione culturale e politica attuale rende per prima cosa necessario calare nella realtà contemporanea i termini che l'analisi storica precedente aveva trattato. Poiché tanto la completa realizzazione della cultura nazionale, quanto l'adempimento della missione necessitano di una comunione organica del corpo della nazione, Šalkauskis individua come primo problema da affrontare quello della composizione del tessuto nazionale.

In *Sur les Confins de deux Mondes*, Šalkauskis aveva già delineato l'organismo-nazione attraverso l'individuazione dei due poli complementari di intellettuali e popolo. A un livello di approfondimento ulteriore, la distinzione era andata distinguendo tra individuo, inteso come unità minima neutra, e persona, soggetto distinto con caratteri nazionali e caratteristiche proprie.

La produzione del periodo tra le due guerre vede un affinamento dei termini di cui la nazione è composta, pur nel rispetto della fondamentale distinzione precedentemente presentata. La

prima sottolineatura introdotta da Šalkauskis riguarda la differenza tra individuo (*individas*) e persona (*asmuo*). In essa il filosofo sottolinea la valenza razionale alla base dell'uomo:

> L'individuo [...] è un'unità sostanziale, dotata di un'esistenza libera. [...] è perciò possibile dire, che la persona è un individuo, dotato di una natura intelligente.[4]

Specificando una distinzione già esplicitata in *Sur les Confins de deux Mondes*, Šalkauskis libera il campo da possibili fraintendimenti. In primo luogo, l'*unità sostanziale* dell'individuo rappresenta un riferimento all'unità della natura e, al contempo, lascia spazio a una varietà di gradi interni a essa.[5] L'unità naturale sottolinea l'appartenenza dell'uomo alla totalità della natura (e del mondo) senza negarne la varietà. Ribadendo i concetti già espressi nel suo primo libro, Šalkauskis indica come l'elemento che distanzia l'uomo dal resto dell'insieme naturale che lo circonda sia la sua caratteristica di animale intelligente e libero.[6] L'incontro tra la molteplicità "irrazionale" della materia e la natura intelligente dell'uomo posiziona il soggetto[7] in un punto intermedio tra la *pura materia* e la *pura forma* dei principi morali universali. L'ambito concettuale a cui la nozione di individuo si riferisce presenta, tuttavia, una maggior ampiezza rispetto a quella rivestita in *Sur les Confin de deux Mondes*. Se all'interno di quest'ultimo *individas* indica solamente la struttura neutra su cui caratteri nazionali e personali, agendo, formano una persona, gli scritti successivi allargano il campo semantico del termine a tutta la natura non intelligente, collegando la natura stessa all'individualità. Sul concetto di individuo viene introdotta anche una seconda specificazione. Nel momento in cui l'intelligenza informa la persona l'individuo non "scompare" ma viene incorporato nel concetto stesso di persona. Ne risulta sottolineato il suo carattere di nucleo minimo su cui la razionalità propria dell'umano si innesta senza tuttavia modificarne il carattere di distinzione dal tutto.

La precisazione è frutto, a nostro avviso, dell'indirizzo pratico-applicativo assunto dal discorso šalkauskiano in equidistanza sia da istinti collettivistici che dalla frammentazione individualistica. Con la razionalità propria della persona, infatti, il soggetto

trova una garanzia dalla caduta nell'indistinzione della *massa* (definita con chiara accezione negativa come "insieme di individui, legati tra loro dalle leggi della psicologia collettiva"),[8] pur senza che questo significhi toglierlo dalla sua "condizione originaria". D'altro canto, la mancanza di coesione e di organicità tra le singole persone-individui della nazione rappresenta un innato stimolo a perseguire quel complemento di socialità coessenziale al loro status.[9] L'elaborazione culturale, il cui punto più alto è la *civilisation nationale*, presuppone il mantenimento delle peculiarità personali e la collaborazione intersoggettiva nel rispetto della singolarità delle componenti della cultura nazionale (cultura popolare, cultura intellettuale, caratteristiche personali o di gruppo).

Le precisazioni sono nel loro complesso funzionali a una più puntuale definizione della *civilisation nationale* che rimane il centro focale del discorso šalkauskiano. Già in una lettera del 1918 a Juozas Tumas-Vaižgantas,[10] Šalkauskis individua nei termini di *individualità* e *personalità* il campo d'azione della cultura.[11] I termini hanno un duplice riferimento: essi non si riferiscono solo al soggetto che agisce modificando la materia, ma alle due culture dalla cui fusione nasce la *civilisation nationale*. Nella lettera, la cultura, definita "nutrimento della vita materiale per mezzo dei bisogni dello spirito"[12] è il centro d'equilibrio della vita mondana in cui la materia si incontra con la spiritualità. Così caratterizzate, l'individualità e la personalità (con il suo richiamo al bisogno di socialità) su cui l'elaborazione della cultura si basa corrispondono, a ben guardare, ai termini di intellettuali e popolo di cui tanto Šalkauskis parla in *Sur les Confins de deux Mondes*.

In un contesto *naturale* dominato dalla frammentazione individuale, coniugare indissolubilmente l'individualità (*individualybė*) con il lato sociale proprio della personalità (*asmenybė*) rappresenta il primo indispensabile processo cui dare esecuzione. Farlo significa, in una parola, procedere alla costruzione della civiltà nazionale. Il problema che subito si presenta riguarda le modalità della e gli strumenti necessari alla sua realizzazione, che non possono non tener conto delle variabili reali del contesto entro cui la civiltà nazionale prende forma.

La struttura dello Stato moderno, cornice della riflessione šalkauskiana e, tacitamente, punto di arrivo della teorizzazione, ha nell'educazione il *medium* per la formazione della nazione, il suo consolidamento come individualità collettiva e l'indirizzamento nel solco della cultura nazionale al compimento della propria missione. Nell'accezione šalkauskiana, l'educazione rappresenta due distinte cose. In primo luogo essa è un obiettivo: l'*ugdymas* ovvero la crescita morale della nazione nel complesso e nelle sue singole componenti. In secondo luogo, essa è *auklėjimas,* il processo che porta alla crescita. Due sono, poi, le modalità in cui l'educazione nazionale avviene. Da un lato, l'educazione deve mirare a formare il singolo nella sua particolarità individuale e a contatto con l'ambiente a lui più prossimo. Dall'altro, essa deve altresì garantire la crescita della nazione già formata come individualità collettiva con una propria cultura rapportando il singolo con l'intero corpo nazionale, con la sua tradizione culturale e con la missione nazionale.

Come abbiamo visto analizzando *Sur les Confins de deux Mondes*, la civiltà nazionale è di per se stessa prodotto sintetico di una cultura popolare, che incarna le forme individuali della nazionalità, e di una cultura intellettuale razionalmente legata a principi universali. Allo stesso modo, la nazione rappresenta, nelle parole di Šalkauskis, il termine medio tra frammentazione individualistica e universalità che rende possibile elaborare forme culturali universali nei contenuti e particolari nella forma. Per raggiungere i suoi obiettivi e adempiere al compito assegnatogli, il processo formativo poggia su tre "istituzioni" che ancora una volta collegano particolarità e universalità: "la famiglia, lo Stato e la Chiesa".[13]

L'obiettivo dell'educazione nazionale infatti è la formazione di una nazione integrale e cioè di un aggregato in cui la vita del singolo e quella della nazione siano in un reciproco rapporto di influenza e interazione osmotica che garantisca lo sviluppo della civiltà nazionale. Il percorso educativo indicato da Šalkauskis non mira a mostrare delle tappe concrete. Esso piuttosto indica le strutture entro cui la *moralità nazionale* trova il giusto ambiente perché la nazione tutta – una cui parte si potrà trasformare in classe intellettuale solo grazie a particolari capacità e inclinazioni personali – possa sviluppare il livello di coscienza adatto all'ese-

cuzione della missione nazionale e all'azione organica. In questo fondamentale è la ripartizione dell'educazione su tre livelli, corrispondenti ai tre "livelli" del mondo. Essa permette al singolo di passare dalla particolarità della formazione ricevuta in famiglia a quella dei principi universali impartiti dalla religione attraverso l'educazione impartita dallo Stato, punto medio tra l'universalità della *Chiesa* e la particolarità della famiglia.

La famiglia rappresenta, nelle parole di Šalkauskis, il nucleo fondamentale, la comunità *naturale* minima, in cui la collaborazione tra i coniugi determina la creazione del primo gradino del processo educativo. La natura dell'educazione impartita in famiglia riesce, più di ogni altro mezzo, a chiarire il carattere fortemente morale contenuto nella concezione educativa šalkauskiana. Naturale emanazione del rapporto coniugale, l'educazione familiare deriva *direttamente* dalla moralità fondante il matrimonio. Una moralità, si capisce, fortemente legata a una concezione cristiana della vita. Guidato specialmente dalla madre e dal suo ruolo all'interno dell'economia domestica il processo educativo viene fatto iniziare con l'in-formazione del singolo fin dalla nascita attraverso i valori fondanti la tradizione cristiana.[14]

Il porre il nucleo familiare ad unità minima delle strutture *naturalmente* atte all'educazione dei singoli mostra come la socialità del singolo trovi dai primi momenti della vita un proprio sbocco reale in grado di collegare l'individualità con la dimensione "organica" del nucleo familiare. L'educazione morale ricevuta in famiglia prepara il singolo ad agire basandosi non sulla propria individualità, ma in vista del bene comune della famiglia, un nucleo complesso di cui egli fa parte e regolato da proprie norme di carattere universale che coniugano individualità e totalità.

Al secondo gradino dei *luoghi* dell'educazione troviamo lo Stato. La definizione dello Stato come "organizzazione sociale superiore del mondo"[15] evidenzia il carattere strutturante dell'organizzazione statale come centro di raccordo tra il polo "inferiore" della famiglia e l'universalità propria dei principi enunciati dalla Chiesa. La funzione di "organizzazione sociale superiore" dello Stato consiste nel movimento di uscita della nazione dalle "individualità collettive" di ridotte dimensioni che i singoli nuclei familiari rappresentano. Tuttavia, come la famiglia non annulla le singolarità, ma le unisce e le rende coese attraverso i propri valori,

ugualmente lo Stato adempie al proprio ruolo *organizzando le famiglie* ossia fornendo ai loro componenti un sistema educativo e di valori omogeneo, senza che ciò vada ad intaccare la diversità dei singoli nuclei. Il rapporto tra questi due poli dell'educazione – famiglia e Stato – è estremamente fluido. Lo Stato ha il compito di dare una forma alla famiglia e relazionarla con le rimanenti parti della nazione. L'azione tuttavia non può avere caratteri di "dittatura", ma deve esemplificare l'interazione delle diverse componenti della nazione attraverso il dialogo e l'osmosi tra gli attori impegnati nell'azione educativa ai due livelli. Lo Stato, in altre parole, non può essere concepito quale gradino *in sé* moralmente superiore, ma semplicemente come struttura organizzatrice *più ampia*, che *in-forma* le famiglie pur rimanendo in un rapporto di interscambio con esse e le loro richieste. Lo Stato denota, in tal modo, la sua organicità e il ruolo di attiva collaborazione della varietà alla sua fisionomia complessiva. L'apertura del rapporto di interscambio non è lasciata a un generale principio, ma viene declinata in termini di struttura amministrativa. All'interno dello Stato unitario, le componenti inferiori – amministrazioni regionali, amministrazioni provinciali, etc. – rappresentano, secondo Šalkaukis, un adatto strumento per la mediazione e l'osmosi che dallo Stato arriva ai nuclei familiari.

Va d'altro canto notato che l'educazione e il ruolo di organizzazione e mediazione tra le singole unità che ne compongono il sistema sono assegnati *naturalmente* allo Stato e non ad associazioni di carattere privato. Mentre lo Stato organizza la diversità rispettando la varietà, ma tendendo *moralmente* a un'unità di carattere superiore, le associazioni nate dalla stipula di contratti di natura privatistica andrebbero verso una frammentazione del tessuto nazionale. La fondazione del sistema educativo su istituzioni volte al soddisfacimento dei bisogni – peraltro esclusivamente materiali e contingenti – di *una* parte della nazione renderebbe infatti impossibile educare a una sintesi tra parti serbandone la pari dignità. La nazione medesima si trasformerebbe in un agglomerato di individui afferenti a diverse "scuole" private con sistemi ideali propri. Associazioni private saranno successivamente accettate da Šalkauskis come elemento catalizzatrore di sintesi, ma solo come strumento ausiliario dei luoghi deputati per loro natura ad essere fonte di educazione (famiglia, Stato, Chiesa).

Terzo ed ultimo luogo naturale dell'educazione nazionale è la Chiesa :

> La Chiesa è una comunità di persone che, riconoscendosi nella medesima Fede e partecipando agli stessi sacramenti, sono guidate dai pastori apostolici, e in particolare dall'unico Papa di Roma presente sulla terra.[16]

Il termine *Chiesa* si riferisce espressamente al solo Cattolicesimo romano. Una successiva precisazione sull'importanza universale della Chiesa anche per altre confessioni e perfino per confessioni senza una struttura ecclesiale vera e propria ci porta al centro focale della riflessione šalkauskiana. Il riferimento alla *Chiesa* non si limita, infatti, ad asserire la superiorità di una confessione. Esso, piuttosto, rimanda alla necessità di una struttura morale al di sopra delle singole parti nell'universalità dei cui principî morali la totalità organica del mondo si riconosca. La *Chiesa*, o meglio la forma visibile dell'Assoluto, ci viene presentata come garanzia del benessere dei credenti, della cui salute spirituale si prende continuamente cura, ed è posta a vertice della struttura educativa.

Šalkauskis guarda alla *Chiesa* come a una *famiglia,* ma con padri custodi della Parola da cui l'idea di Unità alla base dell'educazione nasce e al cui ritorno essa deve preparare la strada. Essa, in altri termini, è il punto di vera unione, la garanzia di vera unità che imposta (e rappresenta) la direzione nel cui verso l'impianto educativo tutto deve andare. Essendo slegata da qualsiasi riferimento territoriale, la *Chiesa* è, per terminare, garanzia di un'unità, che non si fermi a risultati parziali nemmeno su un piano territoriale.

Questo excursus sui tre momenti educativi fondamentali ci permette di delineare la mappatura del "territorio" entro i cui limiti l'educazione muove i propri passi. Anche a un primo sguardo, risulta innegabile l'influsso di Vladimir Solov'ëv. Nella sua opera, Solov'ëv aveva individuato nell'organizzazione economica, nello Stato e nella Chiesa le tre distinte istituzioni attraverso le quali il percorso verso la riconquistata unità con l'Assoluto si doveva snodare. Anche il pensatore russo, inoltre, assegnava alla Chiesa il ruolo di "garante" della stessa possibilità di un complessivo ricongiungimento con l'Assoluto.

La sottolineatura di tale legame marca con ancor più forza il rapporto di unione quasi mistica, che il processo educativo e lo sviluppo della vita nazionale implicano. La *scala morale* in cui la *Chiesa* viene elevata a vertice e garanzia di unità richiama l'attenzione sul fine dell'educazione. Essa non è un'educazione esclusiva ed escludente, ma, etimologicamente, un "andar fuori". Essa è *in sé* un processo di crescita morale che spinge ad *andare oltre* – oltre l'individuo, nella famiglia; oltre la famiglia, nello Stato; oltre lo Stato, nella *Chiesa*. L'andare oltre è un principio di riconoscimento e accettazione dell'alterità come parte del proprio percorso di *uscita*.

In tutto ciò, una breve osservazione va fatta a riguardo del ruolo dello Stato. Nell'intendimento di Šalkauskis le strutture educative primarie rappresentano lo strumento necessario affinché l'educazione renda i cittadini consapevoli della portata universale della propria missione nazionale. Tuttavia, a differenza della famiglia, che è un istituto *naturale*, e della *Chiesa*, che naturalmente tutto comprende, lo Stato gode di un suo particolare grado di "naturalezza". Lo Stato è per sua stessa natura uno *strumento* guidato da una razionalità tendente a un fine. Esso è cioè un *luogo* immerso nel flusso storico attraverso cui l'educazione può raggiungere il suo scopo ossia trasformare il senso di appartenenza attraverso una progressione che richiama sia il principio di diffusione munnynckiano che i principi etici solov'ëviani. Tale crescita può avvenire grazie all'inserimento dei principi universali di cui la *Chiesa* è portatrice nell'educazione nazionale che lo Stato promuove e stimola attraverso l'invito all'esecuzione della vocazione nazionale. Lo Stato diventa quindi il luogo storico deputato per sua stessa natura a impartire un'educazione rivolta alla sintesi del corpo dell'individualità collettiva e dei principi universali della missione.

DELLA TRADIZIONE CULTURALE: EX-DUCERE E TRANS-DUCERE

Parlando dei tre momenti che compongono l'educazione nazionale – famiglia, Stato e Chiesa – Šalkauskis ne evidenzia il carattere di centri di formazione morale, basata su un'etica ed una concezione *cristiana* del mondo.[17] Il processo educativo avviene attraverso l'interazione tra individualità – del singolo e delle varie

individualità *plurali* – e collettività – dal minimo nucleo familiare fino alla totalità dell'insieme-mondo.

Analogamente al processo storico, il processo educativo si caratterizza come rete di relazioni in continuo cambiamento e rivolto alla creazione di un percorso di *in-formazione* e *trans-formazione* sintetica del singolo in consonanza a principi universali (che lo es-traggano dal suo potenziale isolamento) senza che questo significhi l'assorbimento del particolare nell'universale. In altri termini, l'educazione presuppone a ciascun livello un continuo movimento tra il polo dell'individualità e quello della totalità.

Nel rispetto della duplicità della persona e della civiltà sintetica che ha il compito di creare, Šalkauskis distingue due tipologie educative capaci di assolvere tanto al lato *individuale* quanto a quello *universale* dell'educazione: l'educazione nazionale (*tautinis auklėjimas*) e l'educazione internazionale (*tarptautinis auklėjimas*). Soffermiamoci sulla prima:

> L'educazione nazionale è la crescita della nazione attraverso l'incorporazione delle forme individuali nazionali nelle nuove generazioni, la formazione in loro di un'attitudine patriottica verso la propria nazionalità e la loro preparazione allo svolgimento dei compiti attuali della nazione e alla realizzazione della sua missione nella famiglia delle nazioni civilizzate [*kultūringos tautos*].[18]

Il riferimento alle "nazioni civilizzate" richiama ancora una volta all'elaborazione concettuale già presente in *Sur les Confins de deux Mondes*. L'educazione nazionale – termine con cui dobbiamo intendere, in questo caso, il particolare percorso di formazione di una individualità collettiva – presenta tre compiti specifici da realizzare. Per prima cosa, essa deve fornire alle nuove generazioni le "forme nazionali". L'educazione, in altri termini, fornisce a degli individui con caratteristiche proprie i caratteri comuni della nazionalità trasmessi per mezzo della *tradizione culturale*. Tradizione che, si badi, non si fossilizza, ma rappresenta un concetto di *relazione temporale*, un processo osmotico e si arricchisce mutando (*turtėja ir įvairėja*) di generazione in generazione:

> La storia ha dimostrato in maniera sufficientemente eloquente, che solo questo progresso, che è andato dal passato al futuro pas-

sando per il presente lungo la strada di un'indipendenza organica, può essere accettato.[19]

Le forme nazionali (*lytys*) presenti nella tradizione culturale costituiscono il fulcro ideale dei contenuti tramandati attraverso il processo educativo. L'educazione deve quindi tener conto della storia culturale della nazione in quanto "linguaggio" per la trasmissione dei caratteri nazionali.

L'educazione nazionale, in secondo luogo, non deve lasciare la coscienza storico-culturale della nazione slegata dal contesto in cui l'individualità collettiva nazionale è inserita. Il richiamo al patriottismo rappresenta esattamente il lato "applicativo" della coscienza storica. Se la coscienza storica rappresenta attraverso il passato la configurazione della nazione e della sua cultura, il patriottismo è quella coscienza attiva che stimola i singoli e i gruppi a collaborare in vista del raggiungimento degli obiettivi espressi dagli ideali della nazione organica.

La coscienza collettiva dell'opera culturale svolta nel corso della storia – e pertanto la coscienza di essere una nazione (individualità collettiva organica) – introduce il terzo compito affidato all'educazione nazionale: preparare all'adempimento della missione nazionale.[20] Senza la coscienza la nazione non potrebbe essere tale. Da un lato, il popolo "creerebbe" disordinatamente, senza che il suo operare potesse manifestare una forma nazionale unitaria e senza fornire, di conseguenza, agli intellettuali una materia *unitaria* da poter ulteriormente elaborare e relazionare con la totalità organica del mondo. Senza la coscienza di essere parte della nazione, quindi, non sarebbe possibile parlare di cultura nazionale e, di conseguenza, la possibilità di adempiere alla missione verrebbe meno a causa della mancanza di un tessuto nazionale effettivamente organico.

Va segnalato che nel tracciare i vari ruoli ricoperti dall'educazione nazionale, Šalkauskis non menziona la divisione tra intellettuali e popolo, utilizzando una definizione di nazione (*tauta*) che riflette la particolarità dei suoi caratteri.[21] Ne indicheremo nelle prossime pagine le ragioni.

Nel complesso, quindi, l'educazione nazionale deve non solo con-durre e tra-durre da uno stato di isolamento fisico e morale il singolo e la nazione. Essa deve anche con-durre e tra-durre il singolo e la nazione dal passato al futuro per mezzo della tradi-

zione, intesa come continua rielaborazione del patrimonio storico-culturale della nazione attraverso l'attualità della vita e dei bisogni culturali di quest'ultima.

DALLA NAZIONE AL MONDO: L'EDUCAZIONE INTERNAZIONALE E OLTRE

Nonostante la distinta categorizzazione, educazione nazionale ed educazione internazionale formano un nucleo di riferimento unitario. La prima bada alla "crescita della nazione educando le sue nuove generazioni",[22] organizzando dall'interno la nazione e la sua trasformazione nel tempo in conformità con il suo patrimonio culturale. La seconda è dipendente dalla prima, poiché essa

> [...] porta a termine l'educazione nazionale dal punto di vista dei mezzi: corregge l'educazione nazionale attraverso l'ideale universale dell'umanità; completa l'educazione nazionale con un fondamento soprannazionale e infine fornisce all'educazione nazionale un più alto significato e valore.[23]

Il doppio binario su cui l'educazione si struttura segue fedelmente la duplice dimensione del corpo della nazione e riflette la duplice componente della cultura nazionale. L'educazione nazionale, tuttavia, è già *civilisation nationale*: la sua azione viene portata avanti attraverso l'utilizzazione di luoghi – la famiglia, lo Stato e la *Chiesa* – che esprimono già il superamento della particolarità attraverso un processo di continua sintesi. La sola peculiarità dell'educazione nazionale sta nella *particolarità delle manifestazioni* in cui sono incorporati i suoi caratteri nazionali, pur nella sintesi storicamente delineatasi delle forme della cultura popolare con quelle della cultura intellettuale.

Šalkauskis assegna all'educazione nazionale un ruolo sostanzialmente teso a mantenere vivo il legame della nazione e delle sue forme culturali con la tradizione, fondendo organicamente le parti della nazione nel comune impegno alla formazione della civiltà nazionale. Solo con il presupposto di una nazione *civilizzata* il passaggio all'educazione internazionale è possibile.[24]

Questo "secondo gradino" della struttura educativa non ha quindi un compito esclusivo, ma semplicemente puntualizza il

lato *aperto* dell'istruzione, i principi di movimento al superamento dell'esistente che essa ha il compito di instillare. Di più, l'educazione internazionale specifica le basi morali della missione collegandole alla totalità organica delle missioni da cui deriva l'ordine internazionale delle nazioni (e degli Stati):

> L'atteggiamento delle nuove generazioni deve essere fondato su principi morali, poiché di qui deriva una corrispondente fondazione morale delle relazioni internazionali.[25]

La base morale dell'educazione internazionale è certamente lo stesso insieme di principi che garantisce la validità universale della cultura nazionale e permette alla nazione di muoversi come individualità collettiva in funzione della sua missione nazionale. La constatazione dell'esistenza di una molteplicità di individualità collettive *agenti* spinge però Šalkauskis a considerare l'insieme plurale delle nazioni come il secondo polo cui l'educazione internazionale deve far riferimento.[26]

Il più importante compito assegnato all'educazione internazionale è quello di educare alla pace. A ben guardare, si tratta di un principio di armonia con un doppio fine: permettere alle nazioni e alle loro civiltà di convivere collaborando al mantenimento dell'unità del mondo e assicurare in tal modo la pace nelle relazioni internazionali. La pace, conseguentemente, non è il semplice risultato della coscienza morale, ma la coscienza della relazione esistente tra la propria identità culturale e l'equilibrio politico e culturale del panorama internazionale:

> [...] la pace non serve la giustizia con i suoi fondamenti, ma la giustizia lo fa nei confronti della pace. L'eccessivo pacifismo, che si sforza di conseguire la pace a qualsiasi costo compie lo stesso errore che la pace fa con la giustizia.[27]

L'accenno all'equilibrio internazionale e all'educazione al suo mantenimento ci presentano due differenti elementi su cui soffermarci. Per prima cosa, l'equilibrio giusto (*teisingas*) si rivela essere quello che rispetta i diritti delle nazioni come entità culturali con una propria funzione nel sistema-mondo. Šalkauskis arriva in tal modo a una sorta di approvazione del diritto di opposizione al

potere che, nel suo operato, neghi il diritto di esprimere la propria individualità culturale alle nazioni. Ne è conferma il riferimento alla situazione contemporanea, in cui la Lituania svolge il proprio ruolo di confine tra "materialismo bolscevico" e "cattolicesimo morale": il paese aggiunge alla funzione storica di "ponte" tra civiltà contrapposte, quella di garante della giustizia e della pace, potendo anche ricorrere a una forzatura della pace stessa in nome della conservazione di un ordine *giusto*. Si tratta, a suo dire, di una reazione alternativa alla "debolezza e imperfezione" con cui l'organo deputato dagli Stati – la Società delle Nazioni – al mantenimento della pace aveva mosso i suoi primi passi. Il ricorso all'educazione internazionale dovrebbe, in altri termini, formare una nazione capace di attuare i principi con cui la Società delle Nazioni era stata fondata.

Le possibilità di mantenimento dell'equilibrio derivano da una formazione, capace di far crescere la nazione attraverso la collaborazione culturale. Il processo di acquisizione delle proprie forme culturali nazionali avvenuto nell'educazione nazionale viene sviluppato e perfezionato attraverso il riconoscimento della diversità dell'*altro*. La collaborazione culturale permette, d'altro canto, di riconoscere la diversità delle culture nazionali (e delle nazioni) sulla base di un rispetto fondato sul riconoscimento degli elementi universali condivisi con le altrui culture.

ORGANIZZARE LA NAZIONE E IL MONDO: L'INTELIGENTIJA

In entrambe le tappe dell'educazione la figura dell'intellettuale riveste un ruolo centrale per il suo carattere organizzativo. Nell'analisi storica di *Sur les Confins de deux Mondes*, l'intellettuale viene analizzato nella sua funzione di parte del corpo nazionale che partecipa all'elaborazione della civiltà nazionale e guida la nazione e la sua civiltà stimolando la realizzazione della missione nazionale. Negli scritti successivi, la prospettiva di Šalkauskis subisce parziali modifiche. Dal riconoscimento induttivo della funzione dell'intellettuale nel corso dello svolgimento storico del suo primo libro Šalkauskis passa, infatti, a un approccio improntato alla puntualizzazione del ruolo dell'intellettuale nell'organizzazione della nazione e dell'educazione nazionale.[28] La presenza del-

lo Stato come cornice della nazione rende la "classe" intellettuale l'oggetto di una riflessione in cui il termine di relazione non è più il popolo, ma la nazione e la civiltà nazionale nel loro complesso. Ciò testimonia del passaggio dalla necessità di creare una nazione e una civiltà nazionale a uno stato-nazione in cui la loro esistenza è già comprovata. In un simile contesto, l'intellettuale agisce in conformità alle necessità di un'educazione nazionale improntata sulla trasmissione e sullo sviluppo della *civilisation nationale.* La consapevolezza della presenza di una cultura organica già formata impone all'intellettuale di concentrarsi esclusivamente sulla realizzazione della missione nazionale.

Ma chi è l'intellettuale? La definizione che Šalkauskis ne dà richiama i tratti abbozzati nel suo primo libro:

> L'intelligenza è una particolare capacità intellettiva. Ogni uomo ha un intelletto, ma non tutti sono dotati di intelligenza.[29]

La distinzione tra gradi di razionalità richiama chiaramente in causa la differenza evidenziata in *Sur les Confins de deux Mondes* tra una razionalità da intendersi come capacità logica attraverso cui elaborare un dato materiale (e che abbiamo definito con il termine di *eticità*) ed una razionalità organizzativa. La particolare razionalità degli intellettuali presuppone, anche qui, una controparte differentemente dotata e riconoscibile nel popolo. Se il termine "facoltà intellettuali" (*inteligencija*) appare caricato di un valore semantico analogo a quello di *tikslingumas* (razionalità tendente allo scopo), va notato come l'utilizzazione che Šalkauskis ne fa sia, però, legata ad una concezione degli intellettuali come gruppo *organico* e *plurale,* intuibile ma non esplicitata nel libro del 1919. Approfondire la concezione di classe intellettuale potrà servirci a delineare meglio la centralità del ruolo degli intellettuali nella strutturazione della Lituania indipendente e nella preparazione della stessa all'esecuzione della propria missione nazionale:

> Gli intellettuali [*inteligentija*] non sono organicamente legati a nessuno strato sociale, classe, professione o partito, ma rappresentano un gruppo sociale costantemente attivo, che a causa della formazione universale del suo spirito è chiamato a essere il portavoce della coscienza politica nella società, il protettore dell'equilibrio,

lo stimolo delle opere culturali e del progresso, il difensore della libertà personale e l'ispiratore del governo della società.[30]

Quello degli intellettuali è un gruppo aperto, non limitato da appartenenze "particolari", ma pronto a fare da stimolo per la vita nazionale nel suo complesso. Varia è l'origine dei suoi membri – e quindi vari sono anche gli stimoli sociali che arrivano a contatto con la classe intellettuale – ma unitaria, organica ed improntata su valori universali – quindi moralmente ineccepibile e necessariamente intrecciata con i principi della *Chiesa* – deve essere l'elaborazione che esce dal suo operato. Nonostante la loro varia origine, gli intellettuali non introducono nella loro azione esigenze o interessi del loro ambiente, ma portano nella società i principi universali nel rispetto dei quali gli interessi particolari devono essere modellati. La loro rappresentanza della *particolare* coscienza politica della nazione è resa possibile solo grazie alla loro nascita e crescita entro i *limiti* della civiltà nazionale stessa in cui la sintesi di particolare e universale avviene.

La civiltà nazionale e la coscienza politica costituiscono, d'altro canto, *i presupposti perché gli intellettuali possano svolgere il* compito che più di ogni altro pare costituire, come abbiamo accennato, la vera emergenza per lo Stato lituano interbellico: garantire la realizzazione della missione nazionale. Parlando degli intellettuali, Šalkauskis lega significativamente la loro coscienza a una precisa funzione di equilibrio:

> La funzione di coscienza è strettamente collegata alla funzione di equilibrio. Questo significa che gli intellettuali, fungendo da organo di coscienza dell'intera società, sono anche – ed in funzione di questo – fattore di equilibrio sociale.[31]

Grazie alla loro variegata estrazione sociale gli intellettuali hanno la possibilità di moderare le pretese del proprio ambiente d'origine, armonizzandolo con gli interessi generali della società. La dimensione universale dei principi in funzione dei quali gli intellettuali si muovono impone che l'armonizzazione degli interessi sia effettuata su scala nazionale, ma senza che ciò vada a scapito di altre individualità collettive. Il ruolo affidato agli intel*lettuali, in altre parole, implica la realizzazione di un equilibrio*

nazionale come contributo alla ricostruzione dell'equilibrio della totalità-mondo da attuarsi attraverso la realizzazione della missione nazionale.[32]

Con la loro "supervisione", gli intellettuali formano il perno della nazione. La duplice dimensione della cultura – quella popolare e quella universale – di cui gli intellettuali tengono conto nella loro azione rappresenta il filtro attraverso cui Šalkauskis concepisce la storia e le linee generali di un'educazione in rapporto diretto e funzionale alla civiltà nazionale. Proprio grazie all'apporto degli intellettuali la nazione può diventare parte attiva dell'insieme mondo: essi collaborano in prima persona alla creazione e alla pratica di una dottrina nazionale complessiva capace di incorporare la tensione tra individuo e umanità, l'appartenenza particolare e i principi universali, l' educazione nazionale e l'educazione internazionale. Questa dottrina è quanto Šalkauskis chiama *patriottismo.*

DEL PATRIOTTISMO

Sia la concezione storico-culturale che quella educativa si muovono, come abbiamo visto, su un duplice piano, quello nazionale e quello universale. Alla varietà dei livelli con cui la problematica nazionale viene trattata corrisponde una cura terminologica che mira a riprodurre e condensare il gradualismo collaborativo-con cui la nazione, i suoi prodotti culturali e il suo processo educativo si formano:

> La nazione-nella-Totalità [*nacija*] è un'individualità collettiva nazionale [*tauta*], diventata un membro insostituibile della famiglia delle nazioni [*tautos*] del mondo attraverso la propria opera culturale di valore universale.[33]

Nella distinzione tra due livelli di nazione – la *tauta* e la *nacija* – l'attenzione di Šalkauskis si sofferma sulla differenza della loro conformazione culturale e della loro partecipazione alla vita del mondo come totalità organica. La prima indica una fase di elaborazione della nazione e della sua cultura nazionale in cui le parti si fondono in un organismo integrale e danno origine ad una civiltà nazionale, che però rimane concentrata sulla propria esistenza.

Tauta indica, pertanto, la nazione nella sua condizione di nucleo culturale integrale formato dalla fusione di cultura intellettuale e cultura popolare non ancora maturato a forme di vita legate alla collettività organica del mondo. In essa, esiste una vita nazionale, senza che l'individualità collettiva formatasi interagisca con altre formazioni di pari valore esterne ad essa.

Il termine *nacija* si riferisce invece a una fase temporalmente e *moralmente* superiore. Esso implica l'appartenenza della nazione alla totalità (la "famiglia delle nazioni") ossia la partecipazione di una cultura nazionale già formata – espressione massima della nazione – alla vita organica del mondo. La *nacija* è l'espressione della civiltà nazionale nel momento in cui la nazione agisce *nel mondo*, muovendosi secondo le direttive indicate dalla missione nazionale e riconoscendo e rispettando l'alterità come ricettacolo degli stessi valori universali presenti nel proprio corredo culturale e umano.

Nel caso lituano la *tauta* diventa *nacija* allorché adempie al proprio compito di sintesi tra civiltà contrapposte:

> Viene qui chiarito l'ideale nazionale lituano, affermato dalla missione nazionale: la sintesi integrale di due civiltà, quella Orientale e quella Occidentale, nelle forme dell'individualità nazionale lituana.[34]

Il ruolo di ponte tra individualità nazionale e totalità del mondo assegnato alla *nacija* induce Šalkauskis a soffermarsi sulle sue caratteristiche e sui concetti a essa correlati. Egli individua per prima cosa i due estremi entro cui la *nacija* si muove: il nazionalismo (*nacionalizmas*) e il cosmopolitismo (*kosmopolitizmas*). Il nazionalismo rappresenta, nelle parole di Šalkauskis,

> un irrazionale amore della propria nazione, che tiene la nazionalità in maggior considerazione rispetto all'onestà e al diritto e fa di questo il fine dell'agire umano.[35]

Il lato "estremo" del nazionalismo sta nel suo privilegiare i caratteri della propria nazionalità fino a farla diventare un idolo religioso e un fine assoluto (*absoliutinis tikslas*) contrapposto al vero Assoluto. La mancanza di riferimenti al vero Assoluto porta, del resto, all'impossibilità per la nazione di agire seguendo un diritto univer-

salmente accettato e all'azione per mezzo del lato "esclusivista per natura", "intollerante, bellicoso e non conciliante"[36] del suo carattere.

L'aspetto autoriflessivo del nazionalismo non permette l'immissione nella vita della nazione di quei valori universali che Šalkauskis considera indispensabili per la sua crescita e il suo inserimento nell'unità organica della vita del mondo. Secondo la visuale šalkauskiana, quindi, il nazionalismo non è portatore di cultura in quanto rende impossibile il lato relazionale su cui nazione e civiltà nazionale basano la loro stessa esistenza.

Esattamente al lato opposto del nazionalismo troviamo il cosmopolitismo. Ponendo su un piano di uguaglianza assoluta tutte le individualità nazionali, esso apre la porta, come il nazionalismo stesso nelle sue forme faceva in favore del dispotismo (*despotizmas*) di una nazione sulle altre, ad una sorta di assolutismo (*absoliutizmas*) dell'uguaglianza sulla varietà. Analizzando a fondo i termini della questione è ben comprensibile che il pericolo apportato dal cosmopolitismo non è minore di quello del nazionalismo. L'universale diffusione del cosmopolitismo corrisponderebbe, infatti, alla cancellazione delle differenze tra le varie individualità nazionali e all'eradicazione del concettto stesso di organicità del mondo. Esso, quindi, si sostituirebbe ugualmente all'Assoluto grazie al raggiungimento di un'uguaglianza *ideale* di tutto il mondo in un'unità priva di libertà.

La *nacija* è rappresentata da una dottrina mediana – il patriottismo (*patriotizmas*) – tra il nazionalismo esclusivista e il cosmopolitismo internazionalista:

> Il patriottismo è l'amore per la propria individualità. [...]. Si ama una nazione [...] poiché essa è la propria.[37]

L'amore per la propria nazione non è esclusivo, ma dettato solamente da una particolare *tonalità affettiva* derivante dal legame naturale – verrebbe da dire materno – che lega nazione e singolo. Il patriota ama la sua patria, ma non la considera il fine ultimo della propria esistenza, bensì un mezzo per elevare moralmente la propria nazione.[38]

Il patriottismo è quindi una dottrina che esprime una concreta pratica moralmente fondata e razionalmente finalizzata. Essere un patriota rappresenta l'unico modo per adempiere correttamen-

te al proprio ruolo di membro cosciente di una nazione. Il patriota è così una figura rintracciabile in tutto il tessuto sociale che nel rispetto delle peculiarità degli individui aspira alla riconciliazione della diversità (non alla sua soppressione) attraverso la coscienza di essere parte di una nazione comune attiva accanto ad altre individualità nazionali di egual valore.

L'apertura relazionale del patriottismo, nonché della nazione e della cultura nazionale cui è connesso, si ritrova nei termini utilizzati per definire i caratteri delle collettività nazionali. Nei suoi scritti, Šalkauskis non utilizza mai il vocabolo *identità* (*tapatybė*), in vece del quale impiega il termine *caratteristica* (*ypatybė*). Tale cura nella distinzione dei termini può essere un'ulteriore conferma del carattere non esclusivista della nazione šalkauskiana e del suo carattere *dialogico*. Benché entrambi i termini facciano riferimento a una peculiarità fondativa, il secondo non la indica come un dato, ma come la base sulla quale erigere una nazione per definizione *in fieri* nel suo compito di sintesi.[39]

Il patriottismo rappresenta forse il principale strumento e obiettivo formativo tanto dell'educazione nazionale, quanto di quella internazionale. In esso prende forma il modello di "uomo nazionale" (facente parte della *nacija*) che incarna la totalità delle caratteristiche cui il processo educativo medesimo mira. L'esaltazione di questo *patriottismo*, tuttavia, denota un chiaro riferimento alla situazione contemporanea. Non si può non riconoscere negli accenni all'erroneità della strada del nazionalismo e del cosmopolitismo il richiamo all'Europa ed alla Lituania, strette nella morsa dei fascismi e del comunismo bolscevico. Solo con questa consapevolezza, l'urgenza di una soluzione *mediana* potrà essere compresa nella sua drammatica realtà. La posizione geografica a ridosso della Russia sovietica e, dopo il colpo di stato del 1926, il progressivo ripiegamento nazionalista e autoritario interno, rendono sempre maggiore il bisogno di assicurare alla Lituania l'equilibrio sia nel contesto nazionale che in quello internazionale.

Considerando come alla distinzione terminologica tra *tauta* e *nacija* corrispondano questioni ben concrete e attuali, è quindi possibile parlare di un'effettiva svolta *pratica* del pensiero šalkauskiano. Sua espressione è l'attività di Šalkauskis come ideologo degli *ateitinkai*. Federazione di varie associazioni cattoli-

che (*Mokslevių Sandraugių Sąjunga, Studentų Ateitinkų Sąjunga e Ateitinkų Sandraugių Sąjunga*) raggruppanti studenti e docenti cattolici impegnati ai differenti gradi del sistema educativo, la loro associazione *Ateitis* era nata attorno all'omonima rivista pubblicata a Kaunas a partire dal 1911. Ispirati sia dalla lotta al modernismo che dalla coscienza della necessità di un impegno attivo dei cattolici nella vita sociale gli *ateitininkai* affidarono a Šalkauskis l'elaborazione dei principi guida del movimento. Essi verranno enunciati nel 1927 durante il Congresso di Palanga. I concetti impiegati nella trattazione delle problematiche educative ritornano anche in questa piattaforma ideale.

Come nelle sue opere teoretiche, i concetti espressi nei principi guida intendono fornire all'associazione studentesca una direzione verso la quale incanalare la propria attività senza tuttavia fornire indicazioni di carattere puramente politico. Nel discorso pronunciato in occasione della conferenza annuale della *Studentų Ateitinkų Sąjunga* del 1929 Šalkauskis indica significativamente in una particolare visione del mondo (*pasaulėžiūra*) la fonte prima da cui l'azione politica deve scaturire adeguando la pratica della vita politica e culturale alle regole di sviluppo della civiltà. Il richiamo all'ideale nazionale esprime il tentativo di sfuggire agli estremi del fascismo e del bolscevismo accomunati dall'utilizzazione di metodi e obiettivi ugualmente sbagliati perché privi di una base morale impostata sul riconoscimento del ruolo dell'alterità.

Šalkauskis non si limita a condannare la devianza morale delle ideologie che minacciano la nazione e le relazioni internazionali, ma individua nel principio stesso del patriottismo la strada che i cattolici lituani devono percorrere per costruire un sistema politico adatto alla realizzazione della propria missione politica nella contemporaneità.

Tre sono i punti da seguire che Šalkauskis indica per la realizzazione pratica dell'ideale nella propria contestualità storica. Innanzitutto, i "nostri tempi" – afferma Šalkauskis – necessitano di un ordine tanto spirituale, quanto pratico che solo il cristianesimo con la sua visione del mondo può realizzare, armonizzando tendenze democratiche e aristocratiche. La loro fusione in un corporativismo guidato da saldi principi morali e svincolato da qualsiasi forma di esclusivismo nazionale o unidirezionale valorizzazione della collettività o dell'individualità[40] ne rappresenta la

fedele attuazione. Si tratta, del resto, di un mezzo ottimale per il riconoscimento della complementarità tra singolo e collettivo.

In secondo luogo, l'azione deve essere improntata ad un "temperamento battagliero", indispensabile nella lotta contro le tendenze estremistiche contemporanee.[41] Il riferimento rende meglio visibile la dimensione pratica assunta dal pensiero šalkauskiano e la necessità di affrontare le nuove sfide che l'avanzamento dell'autoritarismo di destra (non solo in Lituania) e del bolscevismo (non solo in Russia) stavano lanciando. In simili condizioni, il temperamento battagliero a cui Šalkauskis si richiama non può rimanere una semplice intenzione, un principio; esso invita a un pragmatismo mirato alla sopravvivenza e allo sviluppo della nazione come ente morale nel suo cammino storico nonché all'azione politica.

Il terzo e ultimo punto è rappresentato dall'affermazione del carattere universale del cristianesimo in opposizione alla negazione particolaristica propria tanto del bolscevismo, quanto del fascismo.[42] Ritroviamo in questo il marchio più evidente dell'educazione nazionale e della nazione salkauskiana. L'azione politica si presenta così come un processo di ri-cristianizzazione (moralizzazione) della società attutato attraverso l'impiego dei principi universali nella gestione della cosa pubblica, ma sempre nel più stretto rispetto dello stato di diritto e delle libertà da questo garantite.

NEL DIBATTITO POLITICO: LO SCONTRO CON VYTAUTAS ALANTA

Una conferma del valore di rottura dell'idea šalkauskiana per il discorso lituano degli anni venti e trenta è data dalle polemiche in varie occasioni emerse con esponenti della destra nazionalista. Nel 1924 Juozas Gobis aveva accusato Šalkauskis di "annacquare" insensatamente il principio di permanenza nel tempo della nazione lituana.[43] Similmente, nove anni dopo Jonas Aleksa si era erto contro l'assoluta "assurdità" delle teorie di Šalkauskis affermando la purezza della nazione lituana "fin dai tempi antichi".[44] Nel 1938, lo scontro – forse quello più significativo – ha come co-protagonista Vytautas Alanta, al tempo redattore del quotidiano «Lietuvos Aidas» e già direttore dell'agenzia di stampa lituana ELTA.

La polemica tra Alanta e Šalkauskis avviene nel corso del 1938 dopo la pubblicazione dell'articolo di quest'ultimo dal titolo *La posizione geopolitica della Lituania e il problema della cultura lituana.*[45] In esso, dopo aver istituito, sull'esempio del suo maestro Munnynck, un parallelismo tra la Lituania, la Svizzera e il Belgio, entità accomunate dalla peculiarità di essere terreno di sintesi tra una pluralità di influssi culturali, Šalkauskis si concentra sulle peculiarità del paese baltico. Diversamente dagli altri due paesi, terre sì di confine e intersezione tra mondo romanico e germanico, ma con entrambi i poli facenti parte della stessa matrice culturale europea occidentale, la Lituania si caratterizza per "vive[re] sul confine tra Europa occidentale e orientale e uni[re] in sé i fondamenti di questi due mondi".[46] La Lituania ritrova nel suo tessuto nazionale elementi facenti riferimento a due nuclei culturali differenti, con l'ulteriore difficoltà rappresentata dalla presenza di un nucleo snazionalizzato (*nutautusis branduolys*) – quella parte della nazione lituana che pur essendo parte della nazione etnica ha perso la coscienza della sua appartenenza – che non trova termini equivalenti nei casi belga e svizzero.

Fedele alle posizioni enunciate un ventennio prima, Šalkauskis indica l'apertura alla varietà linguistica e culturale delle civiltà nazionali adiacenti come un'occasione che la nazione e la cultura lituane hanno per poter crescere nello spirito della loro vocazione nazionale. Nel contesto politico contemporaneo, l'opera di sintesi avrebbe rappresentato la ricerca di un punto d'equilibrio tra situazioni politiche fortemente contrastanti.

Le critiche avanzate da Alanta muovono sostanzialmente nel solco di una rivendicazione di totale autonomia culturale per la Lituania nei confronti delle nazioni vicine. La sostanziale dipendenza della vita culturale del paese dall'apporto delle realtà confinanti e, in sostanza, il ruolo di riequilibrio fornito dalla teoria sintetica alla Lituania costituiscono, a suo modo di vedere, una pericolosa svalutazione della dignità della nazione:

> Il nostro compito è solamente quello di rafforzare il nostro carattere nazionale e di sforzarci di svilupparlo in tutte le manifestazioni della vita culturale.[47]

Un poco originale esclusivismo autarchico, ben noto alla cul-

tura della destra e di parte del mondo cattolico lituani fin da fine Ottocento, è lo strumento cui Alanta si appella.

Centrale rimane, nella discussione, la divergenza tra Šalkauskis e Alanta sul concetto di universalità. Non volendo negare quale punto di forza della nazione il suo carattere universale – e quindi la sua "universale riconoscibilità" – Alanta afferma che l'universalità della nazione e della sua cultura non può che risiedere nella particolarità e nel valore che ad essa – come espressione dell'individualità – viene riconosciuta nel contesto delle culture nazionali. La salvaguardia della cultura etnica come riflesso dell'individualità nazionale è l'obiettivo che lo Stato ha il compito di perseguire.[48]

Il rifiuto di accettare la posizione šalkauskiana da parte di Alanta ha motivazioni non solamente teoretiche, ma piuttosto legate a fattori di calcolo politico. La teoria sintetica šalkauskiana, con la sua apertura a Oriente e a Occidente – e implicitamente, a causa del suo approccio (solo apparentemente) relativistico nei confronti della cultura etnica lituana – avrebbe potuto rappresentare, secondo Alanta, la testa di ponte per l'innesto del bolscevismo in Lituania. La posizione di Alanta evidenzia, così, come alla fine degli anni trenta ad essere percepita come pericolosa fosse non tanto la sintesi in sé (considerata irrealizzabile), né la possibilità di una sintesi di elementi culturalmente polacchi (polo negativo della lituanità oggetto di un efficace controdiscorso), ma i riferimenti all'Oriente. Estraneo alla cultura politica interbellica, il bolscevismo rimaneva tuttavia l'espressione di un Oriente cui l'autopercezione dei lituani si era svariate volte – per convinzione o convenienza – idealmente rivolta e che pareva mantenere nel paese una certa centralità a livello di discorso storico. L'Oriente doveva essere invece spinto nel campo dell'alterità – culturale e specialmente ideologica – in una categoria cui si opponeva una nuova immagine inspirata dall'assioma dell'appartenenza della Lituania all'Occidente.[49]

LA DIFFICOLTÀ DI ESSERE UN CONFINE: L'UMANESIMO ŠALKAUSKIANO

Un noto rappresentante del neotomismo novecentesco e ben addentro alle problematiche inerenti all'educazione quale Jacques

Maritain parlava, nel suo *Umanesimo Integrale* (1936), della necessità di una risposta alle proposte delle ideologie contemporanee (nelle parole di Maritain, agli "umanesimi contemporanei"), attraverso l'utilizzazione, come lo stesso titolo del libro poneva in evidenza, di un "umanesimo integrale".[50] Maritain definisce il suo umanesimo come una sorta di "cristianesimo integrale": considerata la situazione dell'uomo e la sua condizione di minorità in quanto decaduto da uno stato di perfezione, l'umanesimo integrale si propone come percorso di un possibile ritorno alla condizione perduta. Se umanesimo e cristianesimo possono e devono essere distinti, riferendosi l'uno al piano della natura umana, l'altro al lato metafisico, l'umanesimo integrale unisce, invece, entrambi i piani in una sintesi tendente alla totalità dell'uomo inteso non solo come persona (ovvero individuo dotato di intelligenza e volontà), ma anche come individuo avente concretezza fisica. L'unione di soprannatura e natura e l'utilizzazione dell'umanesimo quale mezzo educativo possono, secondo Maritain, indicare la strada verso una collaborazione tra le due categorie contrapposte di cristiani e non cristiani.[51]

Non sembrerebbe un azzardo parlare della riflessione šalkauskiana sussumendola nella formula di *umanesimo šalkauskiano*. In primo luogo, l'elemento umano e l'agire morale dell'uomo (*asmuo*) rapresentano il nucleo fondante il sistema šalkauskiano. In esso, l'uomo è il vero soggetto di moralità: come soggetto di cultura egli plasma il fluire storico in vista di un ricongiungimento con l'Assoluto attraverso la realizzazione della missione nazionale. In secondo luogo la natura bipolare dell'umanesimo integrale di Maritain è rintracciabile anche nel filosofo lituano. L'umano e l'Assoluto risultano indissolubilmente legati grazie alla presenza di principi morali universali – utilizzati nella formazione della civiltà nazionale – e alla strutturazione del mondo in una complessa rete di nazioni e missioni nazionali tese dall'individualità verso la totalità organica del mondo. Prima della nazione in quanto individualità collettiva è il singolo individuo – pur sempre inserito nel contesto della propria famiglia e nazione – a essere al contempo oggetto di perfezionamento morale e autore del perfezionamento attraverso la trasposizione della missione morale sul piano del reale. Il sistema šalkauskiano qui analizzato può essere considerato un umanesimo cristiano o, come Maritain lo chiamava,

un "cristianesimo integrale", proprio sulla base della sua capacità di creare quel legame necessitante tra soprannatura e natura attraverso il quale l'uomo può avanzare verso forme di socializzazione sempre più complesse e universali.

In terzo e ultimo luogo, la nazione e la missione šalkauskiane denotano una matrice di origine religiosa e facente riferimento allo stesso nucleo concettuale da cui l'umanesimo integrale di Jacques Maritain viene generato. La nazione šalkauskiana, infatti, ritrova nell'adempimento della propria missione nazionale la realizzazione di quella partecipazione all'unità morale cui ogni entità nazionale può concorrere per mezzo della propria educazione e missione.[52]

AL POSTO DELLE CONCLUSIONI: DELL'ATTUALITÀ DI UN'IDEA

L'idea di nazione e il canone storiografico šalkauskiani possono essere studiati oggi come parte del patrimonio novecentesco della cultura intellettuale europea. Non stupisce che il passare del tempo abbia reso alcune loro parti apprezzabili solo in prospettiva storica. Il psicologismo leboniano è ormai superato. La suddivisione corporativistica della società è retaggio di un mondo ormai lontano. La stessa fede nella nazione è andata scemando, sebbene l'andamento ellittico della modernità liquida l'abbia resa molto meno collaterale di quanto i cantori della globalizzazione avessero previsto. Difficilmente comprensibile risulterebbe inoltre oggi richiamarsi a un'unità universale di carattere religioso quale fondamento della nazione. Ciò nonostante, taluni caratteri non hanno minimamente perso di attualità e utilità. Al contrario, essi confermano proprio, nella postmodernità lituana, la loro capacità analitica e rimangono oggetto di discussione e critica.

Del vero, la rinascita dello Stato nazionale lituano nel 1990 ha rappresentato per il pensiero di Šalkauskis un punto di svolta dalle caratteristiche tutt'altro che univoche. Gli anni dell'occupazione sovietica avevano cosntribuito ad accentuare le critiche che già gli ambienti nazionalisti avevano mosso al modello šalkauskiano nel periodo interbellico. In nome dell'opposizione a qualsiasi legame tra la Lituania e un Oriente identificato con la barbarie sovietica, forti attacchi arrivarono negli anni settanta da parte delle comunità emigrate negli USA.[1] Comprensibilmente diversa fu la posizione degli *Ateitininkai* della diaspora americana che nel 1968 istituirono in onore di Šalkauskis un premio alla memoria.[2] Solo con l'arrivo degli anni ottanta prese il via il progressivo recupero dell'ope-

ra di Šalkauskis. Se proprio in quel periodo singoli intellettuali della diaspora di area cattolica diedero alle stampe alcuni volumi di scritti scelti, essi furono solo il prologo di una riscoperta della filosofia šalkauskiana che ha vissuto il suo culmine con la pubblicazione tra il 1990 e il 2012 delle opere complete del filosofo.

Nonostante l'interesse editoriale non sembri essere stato coadiuvato da un altrettanto vivo entusiasmo presso l'opinione pubblica, Šalkauskis rimane una figura variamente utilizzata nel discorso pubblico lituano contemporaneo. In certi ambienti dell'estrema destra lituana, le sfide della globalizzazione e dell'europeizzazione hanno stimolato la ricomparsa di un atteggiamento di totale rifiuto per l'idea šalkauskiana di Lituania. Da un lato, voci come quella di Gintaras Songaila, membro della *Lietuvių Tautininkų sąjunga* [Lega dei nazionalisti lituani] identificano l'ideale sintetico šalkauskiano come "una missione artificiale" e non necessaria. Al suo posto, viene rinvigorito il mito romantico di una nazione lituana di ascendenza indoeuropea la cui "altissima cultura" sarebbe testimoniata dalle scoperte dell'archeologia contemporanea.[3] Gli ambiti accademici legati alla destra nazionalista non disdegnano posizioni simili. Richiamandosi a una sorta di riduzionismo deterministico e rifacendosi alle critiche del periodo interbellico, il sociologo Jonas Balčius definisce la sintesi tra Oriente e Occidente una concezione "estremamente speculativa e assolutamente priva di vitalità, poco pratica e, va da sé, irrazionale" poiché "nella storia dell'umanità mai, purtroppo, le nazioni e gli Stati ebbero modi e strumenti, ad eccezione di quelli violenti, per influenzare l'identità culturale e morale delle altre nazioni".[4] In alcuni casi, tuttavia, è proprio la figura di Šalkauskis a divenire uno strumento di affermazione dell'autosufficienza della lituanità etnica. Seguendo la particolare attenzione prestata dal filosofo all'ambito educativo e alle sue pretese tendenze antiborghesi e antiedonistiche, Edvardas Kriščiūnas trasforma Šalkauskis nel campione di una lituanità etnica opposta al cosmopolitismo con cui viene identificato il principale avversario della Lituania odierna.[5]

Accanto alle critiche e ai tentativi di etnicizzazione, il progetto culturale šalkauskiano è divenuto l'oggetto di alcuni interessanti tentativi di attualizzazione. In uno studio del 2004 la filosofa ed ex viceministro dell'istruzione Nerija Putinaitė riconosce al progetto culturale šalkauskiano il merito storico di aver ricondotto l'indivi-

duo al centro di un processo identitario strettamente legato alla concretezza del divenire storico. Putinaitė tuttavia denuncia l'assoluta vaghezza dei concetti di Oriente e Occidente impiegati da Šalkauskis e specialmente la trasformazione della Lituania da "un concetto geografico, storico o sociale" in un "punto di riferimento universale valido ai vari livelli dell'esistenza: individuale, sociale, statale e mondiale" in cui la lituanità è ridotta a uno strumento concettuale.[6]

Alcuni studiosi hanno indicato proprio nel processo di individualizzazione del concetto di Lituania evidenziato da Putinaitė l'elemento di maggior attualità del modello šalkauskiano. Il politologo Gintautas Mažeikis fa notare come proprio esso risponda ottimamente ai problemi della Lituania attuale in un frangente storico in cui la territorialità pare perdere progressivamente peso. Mažeikis pone in evidenza il fatto che l'indefinitezza territoriale del modello šalkauskiano riflette il retaggio storico da cui la nazione etnica lituana è sorta. La crescita della civiltà nazionale si è infatti mossa – e continua a muoversi – carica del pluricentenario patrimonio del Granducato, un'entità multietnica, multiculturale e plurilinguistica territorialmente variabile e non confinabile entro gli stretti confini della Lituania etnica. Ugualmente difficile da trattenere entro i confini della Lituania etnica è il presente in cui la globalizzazione e la tecnologia hanno reso il legame tra territorio etnico e cultura nazionale ancor più lasso. In questo contesto, il modello šalkauskiano si trasforma in uno strumento in grado di descrivere le trasformazioni passate e attuali della cultura e della società lituane in relazione con – ma senza dipendenza dalle – vicissitudini e mire dello Stato.[7] Una posizione, quella di Mažeikis, con cui non si può che essere d'accordo. A ciò va aggiunto, a mio avviso, un accenno all'accuratezza terminologica che, forse per la prima volta nella storia del pensiero lituano contemporaneo, ha posto le basi per una più chiara tipologizzazione dell'idea di nazione. La distinzione tra *tauta* e *nacija*, prima fra tutte, testimonia della presenza di una chiara concezione della differenza tra *nazione etnica* e *nazione civica*. Ciò non fa che confermare lo sviluppo già nella prima parte del Novecento di una coscienza civica contrapposta all'esclusivismo etnico di cui l'Europa centrale e orientale è stata a lungo considerata, a torto, il dominio esclusivo.[8]

Negli ultimi vent'anni non è mancato chi ha guardato all'idea di Lituania come confine tra Oriente e Occidente in termini pret-

tamente geopolitici. Pur senza nominarne la paternità, l'idea è affiorata a varie riprese nel discorso politico degli anni novanta e nei primi anni del nuovo secolo.[9] Il nuovo contesto geopolitico conseguente all'ingresso della Lituania nell'UE e nella NATO, nonché la strisciante tendenza a rifiutare il patrimonio sovietico e a tenere le distanze dal suo principale erede – la Russia – lasciano tuttavia intravedere nell'utilizzo del modello šalkauskiano poco più che un espediente retorico.[10]

Il panorama della critica non pare aver prestato attenzione – fatta parziale eccezione per il filosofo Leonidas Donskis[11] – alla presenza di un interessante *fil rouge* che lega tutta la teorizzazione šalkauskiana sulla nazione, la sua cultura e la sua storia: il *principio di relazione*. A tutti i livelli del discorso – individuale, nazionale e internazionale – il processo di costruzione della nazione e della civiltà nazionale, nonché il processo storico esistono come ricerca e tessitura di relazioni verso l'alterità. Concettualmente e terminologicamente, la maturità della nazione può essere raggiunto grazie alla relazione che lega classe intellettuale e popolo – evitando il soliloquio del primo e l'isolamento del secondo – e che rende la nazione un processo in continuo movimento e trasformazione tra la *tauta* e la *nacija*, poli che ben esemplificano la sua natura discorsiva. L'alterità, d'altro canto, viene ricondotta alla presenza di un comune denominatore (i principi universali) che relativizza la differenza stessa come espressione di una variabilità di caratteri presente a qualsiasi livello della vita sociale. La concezione dell'alterità diviene così la base per il riconoscimento su base paritaria dei diritti e dei doveri di ciascuno – singolo o comunità: in essa può essere intravista la legittimazione dell'inalienabilità dei diritti universali di cui lo stesso patriottismo deve essere portatore. Il principio di relazione dimostra come la *natura di confine* della nazione lituana e della sua civiltà indichino non una periferia geografica, ma la necessità (e la capacità) di gestire l'insieme delle relazioni tra un territorio e una comunità, da un lato, e i rapporti che sul suo territorio nascono, si incontrano e scontrano, dall'altro. Un natura che, in conclusione, rende il discorso identitario un processo di continuo adattamento che media tra tradizione e innovazione.

Il panorama storiografico della Lituania postsovietica riflette fedelmente le tendenze poc'anzi enunciate a riguardo dell'attua-

lizzazione del pensiero šalkauskiano.. Dapprima, il periodo post-sovietico ha visto rinascere delle *master narratives* che riprendono le tendenze interbelliche soppiantate in epoca sovietica da un soggetto storiografico – la nazione etnica lituana – teleologicamente rivolto in direzione di Mosca. Alla rivitalizzazione del modello lituanocentrico šapokiano si sono sommate le rinnovate versioni dell'eurocentrismo cristiano ivinskiano e delle varie tendenze baltofile. Accanto a esse è si tuttavia sviluppata un'interessante tendenza cosciente della varietà etnica e culturale del paese e della sua storia.[12] Fin dai primissimi anni novanta la serie *Lietuvos Atgimimo istorijos studijos* (Studi di Storia del Risorgimento Lituano) ha messo in evidenza come la nazione etnica abbia rappresentato solo una delle opzioni di autorappresentazione dell'identità collettiva a disposizione della classe intellettuale lituana e la Lituania etnica solamente una delle sue possibili rappresentazioni territoriali. Le difficoltà incontrate nel suo stesso processo di definizione e realizzazione hanno ampiamente dimostrato come il modello etnico non abbia né saputo né potuto cancellare la plurisecolare tradizione del Granducato di Lituania con il suo carico di relazioni sociali, confessioni religiose, cultura politica e lingue. Sebbene la storiografia di stampo etnocentrico continui interpretare il periodo successivo all'Unione di Krewo e ancor di più all'Unione di Lublino come l'inizio del processo di "polonizzazione" della classe politica del Granducato e della sua perdita di identità politica, parte della storiografia accademica lituana, ispirata dai lavori di Edvardas Gudavičius, ha diversamente interpretato la storia moderna della regione. Sulla scorta di Gudavičius il periodo di esistenza della Federazione delle due nazioni è stato considerato il punto di svolta per l'europeizzazione del Granducato di Lituania e delle sue strutture per le quali il Regno di Polonia funse da esempio e stimolo.[13]

Il modello gudavičiano ha avuto l'indubbio merito non solo di recuperare alla storia lituana il periodo posteriore all'Unione di Lublino, ma di coniugare il ruolo "civilizzatore" della Polonia con l'esistenza di un Granducato multilinguistico, multiculturale e multiconfessionale. Se l'idea stessa di Lituania etnica – un secolo fa, così come oggi – viene presentata come il recupero della tradizione del Granducato limitatamente ai territori etnicamente lituani, la natura della società cresciuta in quella tradizione risulta mantenerne le caratteristiche di varietà culturale e linguistica.

Sebbene in sede storiografica il modello renda possibile guardare ai nazionalismi novecenteschi della regione come solo a una delle manifestazioni cresciute dall'albero della tradizione, esso individua nel legame con la Polonia il garante dell'europeicità della Lituania. Detto in altri termini, esso estromette la Russia dall'orizzonte di civiltà della Lituania e la relega a espressione di un Oriente virtualmente "altro". Analogamente al periodo precedente la cristianizzazione del Granducato per mezzo dell'unione personale del 1387, i periodi zarista e sovietico appaiono quindi come tentativi di strappare la Lituania dal suo naturale orizzonte di civiltà.

Se applicate alla storia del XX secolo, le basi metastoriche del modello presentano delle criticità a nostro avviso insormontabili. Da un lato, il modello implicitamente delegittima gli orientamenti filo-moscoviti di quella classe politica lituana che alla fine del Primo conflitto mondiale aderì alla breve esperienza della Repubblica sovietica di Lituania-Bielorussia (1919), così come la tendenza non certo filo-polacca che accompagnò l'esistenza dello Stato indipendente lituano tra le due guerre. Dall'altro, per quanto il modello possa essere utile per comprendere le vicissitudini del Granducato nell'Età moderna e le fattezze della sua tradizione politica e culturale, esso rischia di deformare i contorni assunti dal discorso nazionale lituano nel XX secolo. Va da sé che il ruolo di sentinella orientale dell'UE e della NATO assunto dalla Lituania nel mondo postsovietico rende il modello gudavičiano particolarmente adatto a formare la memoria dei cittadini dello Stato. Osservando il modello criticamente, l'appartenenza a un orizzonte di civiltà ben definito rischia tuttavia di essere fuorviante a livello scientifico e rendere, ad esempio, un fenomeno complesso quale il nazionalismo etnico lituano una semplicistica deviazione dalla naturale traiettoria della modernizzazione nazionale.

L'impianto del modello storico-narrativo šalkauskiano parrebbe essere in grado di far fronte alle mancanze del modello gudavičiano. Da un lato, seppur senza gli strumenti e il vocabolario dello storico, Šalkauskis sottolinea l'importanza per la lituania della cultura occidentale (polacca), veicolo per l'introduzione di uno spirito pratico – la *razionalità* – che rese possibili i primi tentativi di sintesi tra Oriente e Occidente. Ad essere critico è l'atteggiamento nei confronti delle forme assunte dalla vita politica che l'unione con il Regno di Polonia portò, secondo Šalkauskis,

alla rovina e di cui la classe politica del Granducato fu corresponsabile. Dall'altro, l'importanza rivestita in ambito culturale della Polonia non mette in discussione il ruolo storicamente svolto dai vicini orientali per la costituzione di un'unità politica lituana di cui il Granducato è il risultato maturo. La sintesi che Šalkauskis fa coincidere con il percorso che dal XIX secolo porta alla nascita dello Stato nazionale riassume l'apporto di Oriente e Occidente non solo quali idealtipi culturali necessari al compimento della civiltà nazionale, ma anche come risultato di concrete fasi storiche dotate di un particolare peso per la vita sociale e politica lituana.

Espungendo i superati riferimenti alla psicologia leboniana, cosa che in buona misura fa lo stesso Šalkauskis fin dagli anni venti, il riferimento alla costruzione sintetica della civiltà nazionale – intesa sotto la doppia specie di Stato e cultura – può risultare un utile schema narrativo per la comprensione della storia lituana del XX secolo. La nascita dello Stato nazione lituano come entità estesa entro i "confini etnici lituani", dal porto di Klaipėda a Vilnius, poté avvenire grazie al "fraterno" aiuto arrivato da Oriente. Fu l'intervento sovietico a riconsegnare alla Lituania – come Stato indipendente prima, repubblica sovietica poi – la regione di Vilnius (1939) occupata dalla Polonia nel 1920 e Klaipėda (1945) annessa nel 1923 ma occupata poi dalle truppe hitleriane nel 1939. Pur senza averne sempre la chiara coscienza, la cultura della Lituania odierna porta poi ben impresso il marchio del cinquantennio sovietico ed esiste come sua (non esclusiva) eredità.[14]

Non meno visibile è l'influsso occidentale – polacco – sulla Lituania attuale. Per quanto il retaggio modernizzatore indicato dal modello gudavičiano abbia rappresentato il principale apporto alla crescita della società di epoca moderna, la nascita della Lituania postsovietica ha rimesso l'individuo al centro della vita e del modello economico. Si tratta del riflesso di un Occidente che non si limita più alla Polonia o alla Germania, ma si apre al mondo euroatlantico nel suo complesso e si presenta come nuova fase storica con propri caratteri culturali, politici e finanche etici.

Il processo di sintesi rappresenta un espediente narrativo utile a vagliare criticamente non solo il peso delle dinamiche geopolitiche che hanno giocoforza influenzato il destino del paese, ma anche i modi, i tempi, l'intenzionalità e la *razionalità politica* degli attori del mondo intellettuale lituano novecentesco. Esso per-

mette di guardare alle dinamiche politiche e culturali dello Stato come processo di scelta consapevole tra ciò che la scienza politica chiama interesse nazionale e le necessità imposte dalla situazione internazionale.

Per quanto la sintesi – come capitale culturale o calcolo politico razionale – rimanga un tipo ideale, essa ben evidenzia il difficile destino storico dei paesi compresi (e spesso compressi) tra le due potenze grandi potenze regionali – la Germania e la Russia – e ricorda alla Lituania quel particolare compito di mediazione e riequilibrio proprio dell'Europa di mezzo. La questione ucraina che negli ultimi anni si è riaffacciata in Europa illustra meglio di qualsiasi altro esempio come la presenza di un discorso che *comprenda* Oriente e Occidente sia non solo vagamente auspicabile per capire i complessi avvicendamenti storici di terre apparentemente lontane, ma necessario per assicurare l'equilibrio tanto dei paesi dell'Europa mediana che delle due parti che essi, distinguendo, *uniscono*.

NOTE AI CAPITOLI

NOTE ALL'INTRODUZIONE

1 MANDICH, Giuliana, *Spazio Tempo. Prospettive sociologiche*, Milano, Franco Angeli 1996.

2 ZANINI, Pietro, *I Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Bruno Mondadori 1997, pp. 3–28. Un significato analogo si trova nella variante slovena e serbo-croata *meja*, etimologicamente indicante uno spazio di separazione (VERČ, Ivan, "Confine orientale: di linee, aree e volumi", «Between» 2011, n. 1, pp. 1–18).

3 TURNER, Friedrick J., *The Frontier in American History*, New York, Holt 1953.

4 RIEBER, Alfred. J., "Changing Concepts and Constructions of Frontiers: A Comparative Historical Approach", «Ab Imperio» 2003, n. 1, (http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=636&idlang=1&Code=UjRQi6HTxwnxWOrdYAr3sgLxR consultato il 12/10/2015).

5 ANDERSON, Malcolm, *Frontiers, Territory and State Formation in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press 1996, p. 25.

6 SIMMEL, Georg, *Sociologia*, Milano, Edizioni di comunità 1989, p. 530.

7 SACK, Robert A., *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge, Cambridge University Press 1986, p. 19.

8 WILSON, Thomas H.; DONNAN, Hastings, *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford, Oxford University Press 1999, p. 9.

9 CELLA, Primo, *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, Bologna, Il mulino 2006, p. 19.

10 Le prime notizie storiche sui lituani risalgono alla prima parte del XIII secolo, quando le aggressioni dei Cavalieri teutonici spinsero re Mindaugas (1236) a riunire le genti lituane e, con l'alleanza con Aleksandr Nevskij, a fondare il primo Stato lituano. Sotto la guida del granduca

Gediminas (1316-1342) lo Stato lituano cominciò la propria estensione sui territori slavo-orientali, aumentando sempre più la propria potenza militare e dovendo, sull'altro fronte, respingere le incursioni dei Cavalieri. La corte, intanto, si divideva. Mentre, dopo una prima introduzione del cattolicesimo nel 1251 cui seguì il ritorno al paganesimo, le trattative con Roma per la cristianizzazione dei ducati lituani ripresero nel corso del XIV secolo, alcuni dei figli di Gediminas ricevettero il battesimo passando all'ortodossia. Alle divisioni tra una nobiltà divisa tra ortodossia e cattolicesimo e un popolo ancora pagano pose ufficialmente fine il battesimo ottenuto nel 1387 in funzione dell'unione personale di Granducato di Lituania e Regno di Polonia derivante dall'unione matrimoniale contratta da Jogaila ed Edvige di Polonia. Se l'unione personale, che assegnò al granduca di Lituania anche la corona di Polonia, mantenne la distinzione delle due entità, l'Unione di Lublino del 1569 decretò un sempre più stretto legame tra le due parti entro la comune Federazione delle due nazioni. Il Granducato di Lituania, nel frattempo, aveva assistito come tutti i paesi europei al fiorire della Riforma protestante e della Controriforma che avevano rappresentato uno stimolo alla codificazione scritta della lingua lituana e alla nascita del Collegio gesuita (poi università) di Vilnius nel 1569. Tutto questo avveniva in un contesto dominato dalla crescente divaricazione linguistica e culturale tra la classe nobiliare (sempre più linguisticamente e culturalmente polacca) e le classi inferiori delle campagne (culturalmente omogenee, ma caratterizzate da varietà linguistica e religiosa). La Federazione delle due nazioni sopravvisse fino all'ultimo quarto del XVIII secolo. Con le spartizioni del 1775, 1793 e 1795 il suo territorio fu diviso tra Prussia, Austria e Russia. I territori dell'ex Granducato siano stati assegnati per la quasi totalità all'Impero zarista. Sebbene dopo le insurrezioni polacche del 1831 e del 1863 i territori del Granducato furono oggetto di misure restrittive sul piano culturale (tra cui la proibizione del lituano scritto in caratteri latini dal 1864 al 1904), il periodo della dominazione russa vide la nascita del Risorgimento (*atgimimas*) nazionale. Sviluppatosi oltre i circoli intellettuali a partire dagli ultimi due decenni del XIX secolo, esso dovette fin da subito sostenere il confronti-scontro con gli altri movimenti nazionali che nello stesso periodo si stavano sviluppando: quello polacco e, in misura minore, quello bielorusso. Conseguentemente, il quindicennio precedente lo scoppio della Prima guerra mondiale vide sia la nascita dei primi partiti politici lituani che la progressiva crescita della conflittualità tra le fazioni nazionali.

11 PETRONIS, Vytautas, *Constructing Lithuania: Ethnic Mapping in Tsarist Russia*, Stockholm, Atockholm University 2007; STALIŪNAS, Darius, *Rusijos tautinė politika ir Lietuvos Didižiosios Kunigaikštijos paveldo dalybos*, in BUMBLAUSKAS, Alfredas (red.), *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos tradicija ir paveldo „dalybos"*, Vilnius, Vilniaus universiteto leidykla 2008, pp. 165–176; STALIŪNAS, Darius, *Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*. Amsterdam-New York, Rodopi 2009.

12 MEDIŠAUSKIENĖ, Zita, *Lietuvos samprata XIX a. virduryje*, in TYLA, Antanas (red.), *Praeities baruose*, Vilnius, Lietuvos istorijos instituto leidykla 1999, pp. 217–224.

13 GRIFFANTE, Andrea, "Territorio o nazione? Uno studio sul concetto di ojczyzna (patria) nella pubblicistica polacca di Vilna del primo Novecento", «Storia e futuro» novembre 2011, n. 27 (http://storiaefuturo.eu/territorio-o-nazione-uno-studio-sul-concetto-di-ojczyzna-patria-nella-pubblicistica-polacca-di-vilna-del-primo-novecento/).

14 KOLBUSZEWSKI, Jacek, *Legenda kresów w literaturze polskiej XIX i XX w.*, in WRZESIŃSKI, Wojciech (red.), *Między Polską etniczną a historyczną. Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, Wrocław, Ossolineum 1988, pp. 51 sgg.

15 KOTER, Marek, *Kresy państwowe – geneza i właściwości*, in HANDKE, Kwiryna (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość: zbiór studiów*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy 1998, pp. 9–52.

16 WAPIŃSKI, Roman, *Kresowe ojczyzny Polaków*, in *Międzymorze. Polska i kraje Europy Środkowo-wschodniej XIX i XX wiek. Studia ofiarowane Piotrowi Łossowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa, Instytut Historii PAN 1995, pp. 49-58.

17 TAZBIR, Janusz, *Polska przedmurzem chrześcijańskiej Europy: Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa, Twój Styl 2004.

18 JUNDZIŁŁ, Zygmunt, *Z dziejów polskiej myśli politycznej na ziemiach b. W. X. Litewskiego (Wspomnienia wileńskie)*, in *Alma Mater Vilnensis*, Londyn, 1958, pp. 40-85. Il movimento si caratterizzò per un comune atteggiamento di attaccamento alla tradizione del Granducato di Lituania e all'idea di cittadinanza civica ad esso legata. I suoi membri espressero un ampio spettro di soluzioni volte a evitare l'esclusivismo etnico rifacendosi alla centralità del ceto nobiliare o, al contrario, sostenendo la democratizzazione dei rapporti sociali ed economici. Cfr. MIKNYS, Rimantas, *Le metamorfosi dell'identità lituana nella prima metà del XX secolo*, in GRIFFANTE, Andrea (a cura di), *Confini della modernità. Lituani, non-lituani e stato nazionale nella Lituania del XX secolo*, Gorizia, Istituto per

gli incontri culturali mitteleuropei 2010, pp. 43-64.

19 MIKNYS, Rimantas, *Lietuvos demokratų partija 1902-1915*, Vilnius, Varnas 1995.

20 Nel corso del Primo conflitto mondiale si registrarono a più riprese contatti con il piccolo movimento nazionale bielorusso. In tal frangente, si ventilò l'ipotesi di uno Stato lituano-bielorusso quale erede del patrimonio politico e culturale del Granducato di Lituania. Si trattò, tuttavia, più di mosse tattiche che non del vero e proprio riflesso di una precisa concezione unitaria del territorio in questione. Si veda GIMŽAUSKAS, Edmundas, *Baltarusių veiksnys formuojantis Lietuvos valstybei 1915-1923 m.*, Vilnius, Lietuvos istorijos instituto leidykla 2003.

21 OLENDER, Maurice, *The Languages of Paradise – Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, Cambridge-London, Harvard University Press1992.

22 MORPURGO DAVIES, Anna, *La linguistica dell'Ottocento*, Bologna, Il mulino 1996, pp. 112-113.

23 KUŹMA, Erazm, *Mit Orientu i Kultury Zachodu w Literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin, Wydawnictwa Naukowe WSP 1980, p. 178.

24 ŠLIŪPAS, Jonas, *Lietuvių tauta sėnovėje ir šiandien*, Plymouth, Vienybės lietuvninkų 1905.

25 GIEDA, Aurelijus, *Istoriogafija ir visuomenė – istorika, istoriko profesijos ir istorinės kultūros aspektai 1904-1940 m.*: Daktaro disertacija, Humanitariniai mokslai, Vilnius, 2013, pp. 349-392.

26 CHABOD, Federico, *Storia dell'idea di Europa*, Bari-Roma, Laterza 1962, p.16

27 LAURINAVIČIUS, Česlovas, *Lietuvos – Sovietų Rusijos Taikos sutartis (1920 m. liepos 12 d. Sutarties problema)*, Vilnius, Valstybinis leidybos centras 1992; SENN, Alfred E., *The Great Powers: Lithuania and the Vilna Question 1920-1928*, Leiden, Brill 1966.

28 GIEDA, Op. cit., *passim*; SELENIS, Valdas, *Lietuvos istorikų bendrija 1918-1944 metais: kolektyvinės biografijos tyrimas*, Vilnius, Vilniaus Pedagoginio universiteto leidykla 2007.

NOTE ALLA PARTE PRIMA

1 BALKELIS, Tomas, *In Search of a Native Realm: The Return of World War One Refugees to Lithuania, 1918–24*, in BARON, Nick; GATRELL, Peter, (eds.), *Homelands.War, Population and Statehood in Eastern Europe and Russia, 1918–1924*, London, Anthem 2004, p. 76.

2 MOTIEKA, Egidijus, *Didysis Vilniaus seimas*, Vilnius, Lietuvos istorijos instituto leidykla 2005.

3 GIMŽAUSKAS, Edmundas, *Įvadas*, in GIMŽAUSKAS, Edmundas (a cura di), *Lietuva vokiečių okupacijoje Pirmojo pasaulinio karo metais, 1915–1918. Dokumentų rinkinys*, Vilnius, Lietuvos istorijos instituto leidykla 2006.

4 ŠALKAUSKIS, Stasys, *Raštai IX*, Vilnius, Vaga 2012, pp. 413-414.

5 DOVYKAITIS, Pranas, "Tarp kūjo ir priekalo", «Viltis», 3 (16) settembre 1914, p. 1.

6 ŠALKAUSKIS, Stasys, *Sur les confins de deux mondes*, Ginevra, ATAR 1919, p. 9.

7 L'idea di *medianità* è ancora più visibile nel titolo che Šalkauskis aveva temporaneamente adottato per l'opera: *Au milieu de deux mondes*. ŠALKAUSKIS, *Raštai IX*, cit., p. 424.

8 KANT, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen metaphysik*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1993, § 57, p. 118.

9 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p.13. Mickiewicz utilizza i due termini ponendo in particolare evidenza la pregnanza e la centralità dell'individualità. Šalkauskis, diversamente dal poeta polacco, parla di una nazionalità che concorre alla formazione della personalità. La citazione, nella pur fondamentale diversità della base ideologica esistente, serve a Šalkauskis per introdurre i termini generali del proprio discorso.

10 *Ivi*, p. 13.

11 Va sottolineato, come, nonostante la distinzione fatta tra *individuo* e *persona*, in molti casi Šalkauskis utilizzi il primo termine in un duplice senso arrivando a sovrapporlo anche al campo semantico della *persona* e della *personalità* e a superarli. L'individuo così inteso è sempre – come vedremo più avanti – individuo integrale: a differenza della *persona*, l'individuo integrale è indissolubilmente legato alla vita della nazione.

12 Nella produzione degli anni venti e trenta, Šalkauskis utilizzerà i termini *individas* e *asmuo* caricandoli dello stesso valore semantico di *individu* e *personne* (*personnalité*).

13 Termine attraverso cui viene designato – con particolar cura negli scritti successivi – l'individuo su cui si siano innestati particolari caratteri.

14 Un'attenta lettura permette di osservare che la nazionalità agisce in maniera duplice sul corpo nazionale. Da un lato, infatti, essa in-forma la nazione nel suo complesso (dimensione collettiva); d'altra parte, essa è uno degli elementi, che concorrono a formare le personalità (dimensione individuale). In Šalkauskis manca tuttavia una spiegazione circa i motivi di una tale doppio livello.

15 La difficoltà interpretativa deriva dall'azione della *personnalité* e della *nationalité* rispettivamente su *individu* e *nation*: in assenza dei caratteri di cui sono portatrici, l'individuo rimarrebbe un'impalcatura sostanzialmente neutra. Šalkauskis parla inoltre di nazione come crogiuolo di singoli, a loro volta somma di caratteri nazionali e personali. Può risultare complicato capire da dove derivino i caratteri "stabili" della nazionalità, ossia se essi derivino dal popolo o egli ne sia il destinatario. La rispostaa arriverà con l'introduzione del concetto di razza.

16 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 14.

17 *Ivi*.

18 Šalkauskis sottolinea la variabilità dei caratteri che costituiscono la nazionalità. Scrive a tal proposito in *ivi*, p.16: "Aucune des manifestations concrètes de la vie collective ne constitue l'attribut essentiel de la nationalité". Ogni nazionalità, pertanto, è fornita di una propria gamma di caratteri nazionali, senza che vi sia alcuna indicazione "strutturale" in riferimento alla nazionalità in generale.

19 *Ivi*, p. 15.

20 *Ivi*, p. 84.

21 LE BON, Gustave, *Lois Psychologiques de l'Evolution des Peuples*, Parigi 1922, pp. 1 e sgg.

22 *Ivi*, p. 51: "Aujourd'hui, un peuple supérieur peut, au point de vue intellectuel, être considéré comme une sorte de piramide à gradins, dont la plus large partie est formée par les masses profondes de la population, les gradins supérieurs par les couches intelligentes". Le razze (superiori, in questo caso) sono il punto di un equilibrio interno: la strutturazione interna di una nazione – omogeneamente appartenente a una determinata razza – avrà, quindi, un determinato equilibrio interno non modificabile. Si capisce da questa citazione come l'equilibrio tra le nazioni in base all'appartenenza razziale debba avere un elemento corrispondente nell'equilibrio interno alla nazione stessa.

23 Le Bon, infatti, parla di conflittualità solamente in riferimento a razze differenti, riconducendo ciascuna razza ad un sostanziale equilibrio interno. "Les différences profondes qui séparent la constitution mentale des divers peuples ont pour conséquence de leur faire percevoir le monde extérieur de façons très dissemblables. Il en résulte qu'ils sentent, raisonnent et agissent de façons fort différentes et se trouvent par conséquent en dissentiment sur toutes les questions dès qu'ils sont en contact. La plupart des guerres qui remplissent l'histoire naquirent de ces dissentiments. Guerres de conquêtes, guerres de religions, guerres

de dinasties, ont toujours été en réalité guerres de races" (*Ivi*, p. 190).

24 *Ivi*, p. 190: "Chez les peuples civilisés, il n'y a plus guère de races naturelles, mais seulement des races artificielles créées par des conditions historiques".

25 Non è un caso che il libro de Le Bon, pur avendo come tema lo studio della razza, faccia riferimento alle leggi psicologiche che la caratterizzano. Nel suo testo, il concetto di razza ha il carattere di una peculiare conformazione psicologica, prima e al di sopra di qualsiasi considerazione di carattere fisiologico.

26 *Ivi*, p. 27.

27 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 135.

28 LE BON, Op. cit., p. 27.

29 L'arcaicità della lingua lituana può rappresentare un ottimo elemento su cui far leva per affermare l'antica origine "razziale" di chi la parla. Il rapporto tra lingua e razza in Šalkauskis rimane, tuttavia, incerto. Il Filosofo non ne dà ampia trattazione, fatto comprensibile considerando la collateralità assegnata alla lingua nella strutturazione della nazione. La lingua, in questo specifico frangente, pare essere stata usata strumentalmente a supporto dell'argomentazione, senza che – al di fuori del contesto – tale connessione svolga una funzione di basilare importanza.

30 Cfr. ad esempio BASANAVIČIUS, Jonas, *Apie senovės Lietuvos pylį*, Tilžė, M. Jankaus spaustuvė 1891.

31 PUTINAITĖ, Nerija, *Šiaurės Atėnų tremtinia arba lietuviškosios tapatybės paieškos ir Europos vizijos XX a.* Vilnius, Aidai 2004, pp. 21-67.

32 BASANAVIČIUS, Jonas, *Iš krikščionijos santykių su senovės lietuvių tikyba ir kultūra*, Vilnius, M. Kuktos spaustuvė 1913, pp. 7, 10-30.

33 BASANAVIČIUS, Jonas, *Lenkai Lietuvoje.* Chicago, Lietuva 1903, p. 35. Cfr. anche MILIAUSKAS-MIGLOVARA, Juozas, *Mes Lietuviai*, in *Tikrasis Lietuvos ūkininkų kalendorius 1895 metams*, Vilnius, Juozapo Zavadzkio spaustuvė 1894, pp. 17–20.

34 *Ivi*, p. 15.

35 MAČIULIS, Dangiras; STALIŪNAS, Darius, *Lithuanian Nationalism and the Vilnius Question, 1883-1940 (Studien zur Ostmitteleuropaforschung Nr. 32)*, Marburg, Herder-Institut 2015.

36 RÖMER, Michał. *Litwa. Studium o odrodzeniu narodu litewskiego*, Lwów, Polskie Towarzystwo Nakładowe 1908.

37 Cfr. ad esempio SKIRMUNTT, Konstancja, *Kartki polityczne ze spraw krajowych, poruszonych w prasie wileńskiej, 1905-7 r.*, Warszawa, 1907.

38 RÖMER, Op. cit., pp. 396-397.

39 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 44

40 LE BON, Op. cit., p. 27.

41 ŠALKAUSKIS, Stasys, "*Inteligentijos Koncepcija*", «Židinys» 1939, n. 7 :"Tikras inteligentas tuo ir pasižymi, kad jo mąstymo būdas ir gyvenimo linija nepriklauso nuo siaurų, luomo, klasės, profesijos ar partijos interesų" ["Il vero intellettuale si contraddistingue per impostazione di pensiero e linea di vita indipendenti da angusti interessi di gruppo, classe, professione o partito"].

42 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p.51.

43 La lingua, pur nel ruolo marginale rivestito nella riflessione del filosofo lituano, è il primo elemento in cui emerge la sintesi tra le due componenti del *corpo nazionale*. Questo fatto va sottolineato per la pregnanza della lingua nella vita di un qualsiasi gruppo: la creazione e lo sviluppo di un *medium* di comunicazione è condizione insopprimibile per la costruzione di qualsiasi trama relazionale. La sintesi linguistica – *garanzia* di comunicazione nazionale – è, pertanto, la base a partire dalla quale ogni altra forma di elaborazione sovra-individuale può avvenire.

44 L'origine della divisione non viene specificata. Dalla lettura dello studio – e ancor più degli scritti successivi di carattere pedagogico – si potrà, tuttavia, capire come tale divisione sia di carattere naturale. La distinzione tra intellettuali e popolo evidenzia il grado "superiore" rispetto al *resto del mondo naturale su cui l'uomo* e la sua opera si trovano. La divisione del corpo sociale è funzionale alla strutturazione di un'opera razionale, di un ordinamento della natura, che solo l'uomo può operare. Dirà Šalkauskis in un corso tenuto presso l'Università di Kaunas nel 1927: "Tai, kas sudaro prigimties skirtumą tarp atskirų būtybių, yra substancialinės lyties ypatybės, nes, kaip sakyta, substancialinė lytis yra buvimo, veikimo ir tikslingumo pradas. Gyvose esybėse, arba būtybėse, substancialinė lytis vadinama *siela*, nes siela yra ne kas kita, kaip gyvybės pradas. Vienos gyvos būtybės skiriasi nuo kitų ne tuo, kad vienos turi, o kitos neutri sielos, bet tuo, kad vienų siela yra vienokia, kitų kitokia. (...) Bet žmogaus siela ne tik turi vegetatyvinių ir sensityvinių savybių; jinai dargi yra protingos prigimties; ir tai kaip tik padaro, kad jis gali vis dėl to iškilti iš *gamtos pasaulio prievartos* ir, nuo jos atsipalaidavusi, laisvai apsispręsti pagal idealinės tvarkos motyvus" ["Quello, che rende differenti per natura diversi esseri sono le particolarità formali della sostanza, poiché, come detto, la forma sostanziale è il fondamento dell'esistenza, dell'azione e della razionalità. Nelle essenze, o esseri, viventi la *forma* è *chiamata anima*, perché l'anima non è altro che il

fondamento della vita. Gli esseri viventi si distinguono non per avere o non avere un'anima, ma perché le loro anime sono differenti. (...) Ma l'anima dell'uomo non ha solamente un carattere vegetativo e sensitivo; in essa v'è anche una natura intelligente; in questo modo, egli [l'uomo] può nonostante tutto uscire dalle costrizioni del mondo naturale e, svincolatosi da esse, liberamente determinarsi secondo motivi d'ordine ideale"] (ŠALKAUSKIS, Stasys, *Raštai I*, Vilnius, Mintis 1990, pp. 240-241).

45 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 19.

46 *Ivi*, p. 18.

47 Va fin d'ora precisato il duplice significato assunto dal termine "*peuple*". Nella maggior parte dei casi, esso indica una delle due parti, che concorrono, attraverso l'apporto della loro "cultura" alla formazione della *civilisation nationale*. In qualche altro raro caso, esso indica l'insieme del corpo nazionale; con questa accezione, il termine viene solitamente utilizzato al plurale.

48 Traduciamo così il termine lituano *žmogus*, indicante la specificità umana nei confronti delle altre forme di vita, senza distinzione di sesso o funzioni.

49 ŠALKAUSKIS, *Raštai I*, cit., p. 193: "Gyvulių pasaulis yra palenktas būtiniems prigimties dėsniams tokiu būdu, kad jame negalima pastebėti nei mažiausių proto arba laisvės apraiškų." ["Il mondo degli animali è talmente piegato alle leggi naturali dell'esistenza da non poter osservare in lui nemmeno delle minime manifestazioni di intelligenza o libertà"]. Dalla definizione degli animali è possibile vedere, per contrasto, gli elementi propri dell'azione dell'uomo, la libertà e l'intelligenza. Attraverso l'apporto di entrambe, l'uomo supera la natura, pur restandone *fisicamente* legato. L'anima dell'uomo rappresenta il mezzo per tale passaggio da una "materia-animale" ad una "materia-umana" intelligente e libera.

50 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 22.

51 *Ivi*, p. 22.

52 "Canti popolari".

53 Il riferimento ai valori universali dell'"*esprit humain*" rinvia ancora una volta alla natura intelligente dell'uomo. Questo spiega perché il popolo *non* possa essere considerato totalmente privo di coscienza della propria opera. La gradazione, d'altro canto, permette di strutturare il corpo nazionale in un percorso dal particolare verso la totalità.

54 A ben guardare, si tratta di una variazione sul tema dell'organicità degli intellettuali col popolo che riempì le pagine della letteratura del movimento nazionale e descrisse, al contempo, le modalità di formazione

della classe intellettuale lituana nel corso del XIX secolo. Cfr. BALKELIS, Tomas, *The Making of Modern Lithuania*. London-New York, Routledge 2009.

55 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 17.

56 Riferendosi agli intellettuali, l'Autore utilizza sempre il termine *tikslingumas*, lasciando intendere con esso una razionalità tendente allo scopo, che è propria della cultura *intellettuale*. Il *tikslingumas*, dirà Šalkauskis più avanti, ha una doppia valenza, riferendosi tanto alla razionalità della natura, quanto all'opera umana (e, quindi, alla cultura nazionale in quanto rielaborazione della cultura popolare in vista della *"civilisation nationale"*): "Visų pirma reik įsidėmėti, kad tikslingumas gali būti dvejopas: išvidinis, arba imanentinis, ir išviršinis, arba trascendentinis.[...] Išvidinis yra gamtos tikslingumas, kuris glūdi prigimtajame pasaulyje kaipo jo esybių prigimties palinkimas, atremtas į priežastingą dėsningumą. [...] išvidinis tikslingumas yra papildomas išviršiniu žmogaus tikslingumu.[...] Prigimties tikslingumas [...] tampa žmogaus kultūroje laisvu ir sąmoningu, kadangi čia jau tikslą stato žmogaus protas, o jį siekia laisva valia" ["Bisogna prima di tutto notare, che la razionalità (tendente allo scopo) può essere di due tipi: interna, o immanente, e esterna, o trascendente [...] Interna è la razionalità della natura, che si cela nel mondo naturale come tendenza naturale della propria essenza e funziona secondo la regola causale[...] la razionalità interna è completata dalla razionalità esterna dell'uomo.[...] La razionalità naturale diviene, nella cultura umana, libera e cosciente, poiché l'obiettivo stabilito dall'intelletto dell'uomo viene raggiunto da una volontà libera"] (ŠALKAUSKIS, *Raštai I*, cit., p. 310-311).

57 ŠALKAUSKIS, *Sur les confins...*, cit., p. 19: "L'instinct créateur collectif produit l'individualité de la forme ; la conscience individuelle fournit le contenu universel ".

58 Per la cultura nazionale può venir fatto un discorso analogo a quello fatto per la composizione della nazione. Come in quest'ultima l'individualità collettiva non comporta una soppressione della libertà del singolo, così la cultura nazionale non impone la scomparsa dell'individualità delle forme nazionali, ma le armonizza secondo principi in grado di impedire la nascita di scontri tra di esse. La cultura nazionale, tuttavia, viene trattata da Šalkauskis solo nella sua veste di prodotto di due componenti. Rimane irrisolto il problema inerente all'armonizzazione delle tendenze dei singoli individui (del *"peuple"*), da cui la "cultura popolare" prende forma. Ricondurre la "cultura popolare" ad un'unità derivante

dalla razza significherebbe negare la libertà del singolo in favore di un diretto determinismo.

59 *Ivi*, p. 18.

60 I principi universali di cui si parla sono, comprensibilmente, principi etici. Appare sufficientemente evidente un costante riferimento alle massime morali kantiane, dato che solo avendo come fine l'uomo sarà possibile agire secondo una reale universalità. La cultura nazionale è pertanto l'armonizzazione delle forme nazionali in modo da non urtare contro la diversità dell'*altro*.

61 ŠALKAUSKIS, *Sur les confins...*, cit., p. 21.

62 WEBER, Max, *Economia e Società*, Milano,Edizioni di Comunità 1968, vol. II, pp. 420 e sgg.: "[...] quanto più torniamo indietro nella storia, tanto più troviamo che la copertura di tutti i bisogni che vanno oltre le esigenze della vita economica quotidiana, è stata fondata in modo completamente eterogeneo, e precisamente *in modo carismatico*. Ciò significa che, nella necessità psichica, fisica, economica, etica, religiosa e politica, i capi "naturali" non erano né persone impiegate in un ufficio né titolari di una "professione" nell'odierno senso del termine, appresa come sapere specialistico ed esercitata dietro una ricompensa, bensì portatori di uno specifico dono del corpo e dello spirito che era concepito come "soprannaturale"[...]. Contrariamente ad ogni specie di organizzazione burocratica dell'ufficio, la struttura carismatica non conosce una forma o un procedimento ordinato di insediamento o di destituzione, né di "carriera" o di "avanzamento", e neppure uno "stipendio" o una disciplinata preparazione specialistica [...]. Il portatore del carisma assume i compiti che gli convengono, esigendo di essere obbedito e seguito in virtù della sua missione".

63 WEBER, Max, *Parlamento e governo*, Roma-Bari, Laterza 1993, p. 36: "Una macchina inanimata è *spirito coagulato*. Soltanto questa sua natura le conferisce la potenza di costringere gli uomini al suo servizio e di determinare in maniera così dominante il ritmo quotidiano della loro vita lavorativa, come effettivamente avviene nella fabbrica. *Spirito coagulato* è pure quella *macchina vivente* che è rappresentata dall'organizzazione burocratica con la sua specializzazione del lavoro qualificato, la sua delimitazione delle competenze, i suoi regolamenti e i suoi rapporti di obbedienza differenziati gerarchicamente".

64 ŠALKAUSKIS, *Sur les confins...*, cit., p. 22.

65 *Ivi*, p. 211.

66 WEBER, Max, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 23: "Agisce in maniera ra-

zionale rispetto allo scopo colui che orienta il suo agire in base allo scopo, ai mezzi e alle conseguenze concomitanti, misurando razionalmente i mezzi in rapporto agli scopi, gli scopi in rapporto alle conseguenze, ed infine anche i diversi scopi possibili in rapporto reciproco: in ogni caso egli non agisce quindi, né affettivamente (ed in modo particolare non emotivamente) né tradizionalmente".

67 ŠALKAUSKIS, *Sur les confins...*, cit., p. 21. Seguendo quanto detto in relazione ai risvolti pratici del pensiero šalkauskiano, democrazia è, quindi, l'elevazione a principio di condotta etica della *nazione* di quell'equilibrio tra parti, che permette la realizzazione della propria *"tâche nationale"*.

68 *Ivi*, p. 23.

69 CANONICO, Tancredi, *Andrea Towiański*, Roma, Forzani e C. Tip. del Senato 1895; RUSZCZYŃSKA, Marta, "Idee słowianofilskie: Ziewonia, prelekcje paryskie Mickiewicza i słowiańszczyzna Towiańskiego", «Ruch Literacki» 2005, n. 46 (4-5), pp. 341-353.

70 Nell'immensa messe di studi su Mickiewicz cfr., ad es., COQUIN, François-Xavier; MASŁOWSKI, Michel, *Le verbe et l'histoire: Mickiewicz, la France et l'Europe*, Paris, Institut d'Etudes Slaves 2002.

71 BERENIS, Vytautas, *Lietuviškojo mesianizmo užuomazgos*, in BERENIS, Vytautas, *Kultūros intarpai istorijoje*, Vilnius, Kultūros, filosofijos ir meno institutas 2007, p. 13.

72 Una visione riassuntiva della tematica messianica, che amplia l'orizzonte in cui essa si inserisce, è stata fornita dal filosofo Leonidas Donskis: :"The messianic tendency undoubtedly penetreted Lithuanian consciousness and culture throughthe works of Adam Mickiewicz- whose poetic vision of Poland as crucified nation and redeemer of other nation can be considered the climax of messianic thought- and Polish Romantism in general, not to mention Jules Michelet's revolutionary messianism and Giuseppe Mazzini's vision of Roma Terza, which, in turn, grew out of the Risorgimento" (DONSKIS, Leonidas, "On the Boundary of two worlds: Lithuanian Philosophy in the Twentieth Century", «Studies in East European Thought» 2002, n. 54, p. 22.

73 KRASZEWSKI, Józef Ignacy, *Litwa*, Warszawa, 1847, vol. 1, p. 18.

74 BERENIS, Vytautas, *Simono Daukanto ir Juozapo Jaroševičiaus istorinės Lietuvos samprata*, in V. BERENIS, Op. cit., p. 105.

75 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 23.

76 Nei pochi riferimenti fatti nel testo, la specie appare come un "idealtipo" per cui può essere fatto lo stesso discorso fatto parlando della razza .

77 ŠALKAUSKIS, *Sur les confins...*, cit., p. 23.

78 *Ivi*, p. 41 : "En effet, le problème de la civilisation nationale en Lituanie, n'est autre chose que l'harmonisation des tendances opposées, mais jamais contradictoires, de l'Orient et de l'Occident". Il principio di non-contraddizione riferito, come si vedrà (ma basti qui un accenno solamente esemplificativo), al ruolo sintetico della Lituania nei confronti di due nuclei di civiltà reciprocamente opposti quali Oriente e Occidente rimanda a un principio di armonia, cui la missione del Paese baltico necessariamente si riferisce. Esso consiste, in sostanza, nella riduzione *ad unum*, in questo caso, di due *corpora solo storicamente separati* e che una stessa missione storica (quella lituana) di carattere, però, sovra-storico deve portare a ri-unione. Senza la presenza di una categoria di totalità sottesa alla definizione stessa di nazione e di missione nazionale, ciascun'organismo nazionale si sarebbe trovato ad agire "nel vuoto", ossia in uno spazio privo quell'ordinamento razionale, che il compimento dell'azione assegnata richiede: detto in altro modo, la razionalità dei compiti assegnati alle nazioni necessita di un contesto *totalmente* razionalmente ordinato, affinché gli stessi possano esser portati a termine con successo. In tale contestualità, il singolo, tanto nella sua condizione di individuo, che in quella di soggetto, trova il senso del proprio essere-nel-mondo nel compimento del proprio compito come un imperativo morale.

79 Cit. in AA. VV., *Enciclopedia Filosofica*, Milano, 1957, pp.799 e sgg.

80 *Ivi*.

81 ŠALKAUSKIS, Stasys, *L'Ame du Monde dans la Philosophie de Vladimir Solov'ëv*, Ginevra, ATAR 1922, p. 7.

82 *Ivi*, p. 85.

83 La concezione della nazione come naturale complemento di socialità presente in *Sur les Confins de deux Mondes* ricalca la concezione solov'ëviana. La *civlisation nationale* e la missione nazionale basano la propria esistenza su un principio morale, grazie al quale possono indirizzare la propria azione verso la totalità. La totalità, tuttavia, è raggiungibile solo attraverso un graduale superamento della frammentazione, attuato attraverso la nazione e la tendenza alla socialità della persona.

84 Il carattere di manifestazione dell'Assoluto non va ad intaccare la libertà alla base della nazione. Una definizione precisa della nazione šalkauskiana la deve indicare come libera manifestazione. Ciò implica, che essa derivi da una libera scelta dei membri della nazione e , ancor più a monte, della libertà di scelta degli individui, che la compongono.

85 ŠALKAUSKIS, *L'Ame du Monde...*, cit., pp. 55 sgg. Il riferimento all'unità sostanziale dell'umanità viene poi specificato : "En effet, tout être et tout organisme possède un caractère collectif et il n'y a de différence que dans le degré; il ne peut évidemment y avoir d'organisme absolument simple. Chaque être individuel, un homme donné par exemple, se compose d'un grand nombre d'éléments organiques autonomes jusqu'à un certain point ; et si ces éléments avaient conscience d'eux-mêmes (ils l'ont, bien entendu, dans une certaine mesure), l'individu humain total, dans la composition duquel ils entrent, ne leur apparaîtrait certainement que comme une abstraction". L'attenzione è rivolta, ancora una volta, a un'unità sostanziale; essa, tuttavia, non elimina dal campo la molteplicità, che viene conservata come come tale in veste, però, di funzione dell'unità.

86 *Ivi*, p. 8.

87 La triade solov'ëviana sarà poi ripresa con gli stessi termini utilizzati dal filosofo russo negli articoli di Šalkauskis apparsi nel decennio successivo. Sarà possibile constatare proprio allora la loro sovrapponibilità in relazione alla natura relazionale dell'individuo (si pensi alla possibilità di compimento della "naturale socialità" offerta dalla nazione).

88 *Ivi*, p. 18. Va a tal riguardo notato, come il riferimento a tali elementi si rifaccia, come afferma Arūnas Sverdiolas nel saggio *Stasys Šalkauskis, Contours of His System* (in BARANOVA, Jūratė (ed.), *Lithuanian Phylosophy: Persons and Ideas*, Washington, The Council for Research in Values and Ideas 2004 p. 118), un "principle of realistic gnoseology [taken] from neo-scholasticism.He directly related cognitive problems with those of being [ ]. Salkauskis even strenghtens this realistic orientation of neo-scholasticism by accentuating its Augustinian elements. For example, he states that the form of a thing is nothing but the materialized idea, and the idea, in its turn, is the form dematerialized". L'evento culturale, nell'accezione šalkauskiana di modificazione cosciente di una particella di materia, ha in sé una valenza ideale che è necessario considerare. Da semplice fatto, l'opera dell'uomo-creatore conserva in sé un nocciolo di verità, ossia un riferimento alla Totalità. L'unione del carattere *singolare* della cultura popolare (all'interno della quale, tuttavia, l'idealità rimane) con la radice *universale* dei principi apportata dall'intellettuale nella *civilisation nationale* rende chiara la tendenza alla realizzazione di una sintesi, che ricomponga la Totalità. Una sorta di riproposizione vera e propria del compito affidato da Solov'ëv alla razionalità umana non solo su un piano gnoseologico, ma anche pratico.

89 SVERDIOLAS, Arūnas, *Rytų ir Vakarų sintezės idėja*, in ŠALKAUSKIS, Stasys, *Raštai IV*, Vilnius, Mintis 1995, p. 6: "ką Šalkauskis turi omenyje, kalbėdamas apie uždavinį ir idealą, nėra savaime aišku. Vėliau jis panašiais atvejais dažniausiai kalbėdavo apie tautos pašaukimą".

90 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 27.

91 Si consideri, a tal proposito, l'articolo "Geopolitinė Lietuvos padėtis ir lietuvių kultūros problema" apparso su «Židinys» 1938, n. 5-6. L'affermazione della necessaria considerazione delle problematiche storiche, geografiche, politiche ed economiche nell'affrontare la questione della cultura nazionale non si scosta nella sostanza da quanto già posto in evidenza in *Sur les Confins de deux Mondes* quasi vent'anni prima. Parlare di sintesi a riguardo della *"civilisation nationale"*, infatti, presuppone uno sguardo attento a ciascuna delle suddette componenti, trattandosi di una sintesi tra due "mondi" geograficamente – per quanto in maniera sfumata – definiti ed essendo la cultura formata non solo da un lato "spirituale", ma anche da condizioni materiali.

92 ŠALKAUSKIS, *Sur les confins...*, cit., p. 27.

93 SVERDIOLAS, Arūnas, *Kultūros filosofija Lietuvoje*, Vilnius, Mintis 1983, p. 6.

94 MASARYK, Tomaš, *La Russia e l'Europa*, Bologna, M. Boni Editore 1971, vol. I, p. 305.

95 *Ivi*, p. 307.

96 L'Occidente, in sostanza, corrisponde a "tutto quanto non è Russia", assegnando, per contrasto, al mondo ortodosso russo una funzione di totalità inclusiva da cui l'Occidente volontariamente si esclude.

97 Cit. in DIOLETTA SICLARI, Angela Maria, *L'estetico e il religioso in L. P. Karsavin*, Milano, Franco Angeli 1998.

98 Dovendo, per quanto sommariamente, introdurre alcuni concetti trattati in KARSAVIN, Lev Platonovich, *Istorijos teorija*, Kaunas, 1929, è utile soffermarsi su un paio di questioni che ci possono interessare da vicino, data la consonanza con quanto espresso da Stasys Šalkauskis nella propria riflessione a riguardo del rapporto tra la dimensione individuale e sociale del singolo e dell'organicità della vita sociale. Il soggetto (*subjektas*) karsaviniano si compone di due differenti parti: da un lato, infatti, troviamo un soggetto individuale (*individualinis subjektas*), ossia un "besivystąs individas, kuris gyvuoja ir realus tik daugybėje konkrečių savo išraiškų, pasirodymų arba momentų" ["individuo in crescita, che vive nella molteplicità reale delle sue manifestazioni concrete, dei suoi modi o momenti"], dedito alla cura della singolarità della pro-

pria vita e delle *manifestazioni* di questa. Dall'altro lato, invece, ritroviamo un soggetto sociale (*socialinis subjektas*), che "taipgi gyvuoja ir realus tik taip savo momentų dauginga vienybė, bet jo momentai yra individai"["ugualmente la molteplice unita' dei suoi momenti vive la realtà, ma i suoi momenti sono individui"], collegando, in tal modo, la separatezza del singolo e la socialità. La vita di una nazione afferisce al soggetto sociale: "Gyvendamas savo individualiais interesais, aš esu individuali asmenybė. Gyvendamas ir vykdydamas savo tautos idealui, aš jau esu sociali asmenybė" ["Vivendo per i propri interessi, io sono una personalità individuale. Vivendo e facendo crescere il proprio ideale nazionale, io sono già una personalità sociale"]. Attraverso l'accostamento di questi due termini – soggetto individuale e soggetto sociale – molto vicini alla distinzione šalkauskiana tra *individas* ed *asmuo*, e specialmente prendendo atto del loro formare la base per l'esistenza di un concetto unitario di umanità (*žmonija*), ci possiamo rendere conto della vicinanza dei concetti utilizzati da Karsavin e Šalkauskis. Tale vicinanza è particolarmente visibile nel carattere organico della vita sociale: "Negalima įsivaizduoti socialios veikos formų santykio taip, kad jos yra atskiros nuo viena kitos ir tik sudaro socialiosios veikos vienybę" ["Non è possibile immaginare una relazione di forme di attività sociale in base alla quale esse siano l'una separata dall'altra e formino solo un'unità di attività sociale"]. L'unità data dalla socialità, pertanto, permette di individuare una totalità, fondamento della vita sovra-individuale e parte di un essere che è, di volta in volta, unità e molteplicità : "Būtis yra iš karto vienybė ir daugybė; ji yra vienybės daugybė arba dauginga vienybė" ["L'esistente è alla volta unità e molteplicità; esso è molteplicità dell'unità o unità molteplice"] (p. 31).

99 ŠALKAUSKIS, *Sur les Confins...*, cit., p. 39.

100 MAISTRE, Joseph de, *Les Soirées de St. Pétersbourg*, Bruxelles, 1852, vol. I, pp. 91 sgg. : "L'Asie ayant été le théâtre des plus grandes merveilles, il n'est pas étonnant que ses peuples aient conservé un penchant pour le merveilleux plus fort que celui qui est à l'homme en général[ ]".

101 *Ivi*, p. 209.

102 HELLO, Ernest, *Philosophie et Athéisme*, Parigi, 1888, p. 175: "La croix est entre le ciel et la terre; la croix est au centre du temps, au centre de l'espace, au centre même du mouvement [...]. Elle a fondu la science et la vie dans l'unité immense d'une théorie divine réalisée entre le ciel et la terre par un homme-Dieu".

103 Il riferimento di Hello alla natura si scosta sensibilmente dalla concezio-

ne šalkauskiana. Il filosofo francese parla della natura come di un insieme di forze fuori dal controllo della ragione, come un "regno della lotta". Il messaggio di Cristo è interpretato da Hello come controllo delle forze naturali per mezzo della razionalità umana, quindi come sostanziale modificazione dello stato naturale (passaggio dalla natura alla cultura) operato per mezzo del messaggio morale consegnato all'umanità.

104 Con l'utilizzazione del termine "*Asie*", Hello, come prima De Maistre, riprende un nucleo concettuale ben noto alla storiografia. Il riferimento all'Oriente-Asia come a un mondo dominato dalla violenza e definito per contrapposizione con l'Occidente razionale può esser fatto risalire fino alle Guerre persiane (cfr. CHABOD, Federico, *Storia dell'idea di Europa*, Roma-Bari, Laterza 1962). L'Oriente, in sintesi, non è che l'Altro dell'Occidente. Cfr. anche SAID, Edward W., *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri 1991.

105 Anche in questo caso, la definizione di Occidente non si scosta dallo schema *tradizionale*, che vede la libertà come proprio primo e principale segno distintivo.

106 HELLO, Ernest, *L'Homme*, Parigi, 1872, p. 335: "Les hommes ayant regardé comme contradictoires les choses qui devraient être unies, sont devenus contraires les uns aux autres, eux, qui devraient être unis. L' Occident est devenu l'ennemi de l'Orient comme le travail est devenu l'ennemi du repos".

107 L'Oriente di Hello, nonostante la più volte ripetuta complementarità con l'Occidente, lascia intravedere di tanto in tanto un accenno al minor grado di perfezione rispetto al proprio opposto e derivante da considerazioni di carattere sostanzialmente storico-religioso, base della sua filosofia della storia. Ne può essere esempio un breve passo tratto da HELLO, Ernest, *Les Plateaux de la Balance*, Genève, 1880, p. 77: "La lutte de l'Orient et de l'Occident constitue l'histoire du monde, car le péché originel, commis en Orient, en séparant l'homme de Dieu, a séparé l'homme de l'homme. Or toutes les fois que l'Occident a pu transporter la lutte sur le terrain de la guerre, l'Occident a eu l'avantage. La Grèce a pris Troie ; Alexandre a vaincu Darius".

108 BYTAUTAS, Ramūnas, "Tauta ir tautiškoji sąmonė", «Aušrinė» 1912, n. 17 ["Kiekviena kalba yra ypatinga mincių pasaulė"].

109 Ivi ["Žmonijos plėtojimas atsilieka per įvariėjimą"].

110 SVERDIOLAS, *Kultūros Filosofija...*, cit., p. 98.

111 ŠALKAUSKIS, *Sur les confins...*, cit., p. 102.

112 *Ivi*, p. 129

113 *Ivi*, p. 146.

114 *Ivi*, p. 147.

115 Va notato, come tale unione, nella lettura šalkauskiana, riproponga la tematica solov'ëviana dell'unione dei cristianesimi come primo passo per la ricomposizione dell'Uni-totalità del mondo attraverso il ritorno all'unità della comunità dell'*ecclesia* perfetta. In Šalkauskis, tuttavia, l'unione tra chiese si riferisce non all'unione istituzionale, quanto alla comunione dei fedeli sulla base della comune piattaforma etica.

116 ŠALKAUSKIS, *Sur les confins...*, cit., p. 152.

117 *Ivi*, p. 155.

118 *Ivi*, p. 190.

119 *Ivi*, p. 202.

120 *Ivi*, p. 205.

121 *Ivi*, p. 230.

122 MUNNYNCK, Marc de, "Psychologie du Patriotisme", «La Suisse latine», Janvier 1914, n. 1, pp. 1-3.

123 MUNNYNCK, Marc de, "Psychologie du Patriotisme", «La Suisse latine», Février 1914, n. 2, pp. 66-67.

124 *Ivi*, p. 73.

125 MUNNYNCK, Marc de, "Psychologie du Patriotisme", «La Suisse latine», Mars 1914, n. 3, pp. 162-163.

126 Cfr. GEUSS, Raymond, "Kultur, Bildung, Geist", «History and Theory» 1996, n. 35, p. 2.

127 BURCKHARDT, Jakob, *Meditazioni sulla Storia Universale*, Firenze, Sansoni 1959, p. 29: "Lo Stato e la Religione, che sono espressione della esigenza politica e metafisica, rivendicano a se stessi validità universale, per lo meno per quel dato popolo, ma insomma per il mondo intero. Invece la Cultura, che corrisponde alle esigenze della vita materiale e intellettuale in senso più stretto, qui rappresenta per noi la somma di tutto quel che è spontaneamente emerso per promuovere la vita materiale e come espressione della vita intellettuale e morale: tutta la socievolezza, tutte le tecniche, le arti, le poesie, le scienze. La Cultura è la sfera della mobilità, della libertà, di ciò che non è necessariamente universale, di ciò che non rivendica a sé nessuna validità da imporre coattivamente".

NOTE ALLA PARTE SECONDA

1 Dopo aver ribadito ancora una volta la particolarità della Lituania e la

sua posizione di *medium* tra cultura orientale e occidentale, il nuovo Stato lituano viene inserito nell'arena della contemporaneità, rendendo chiari i limiti della sua azione: "Dėl nurodytos priežasties mums sekdavosi iki šiol lygiai vengti ir kraštutinio rusų komunizmo, ir kraštutinio lenkų individizmo, ir kartu geriau už šituos mūsų kaimynius pataikyti į tikro demokratizmo vagą".[Per la ragione indicata ci è stato utile fino ad ora evitare tanto l'estremismo del comunismo russo, quanto l'eccessivo individualismo polacco, e in modo migliore di questi nostri vicini abbiamo seguito le tracce della vera democrazia"] (ŠALKAUSKIS, *Raštai I*, cit. p. 39). Di fatto, la Lituania nasce e trova la sua ragion d'essere nella propria funzione sintetica.

2 La terza fase, *sintetica*, della storia della *civilisation nationale* ci sembra avere un carattere di apertura marcato da due elementi. In primo luogo, il ruolo di sintesi le assegna una libertà d'azione guidata solamente dal fine e non determinata da una predominanza di caratteri occidentali od orientali. In secondo luogo, la mancanza di necessità che caratterizza le singole fasi della sua storia lascia alla fase sintetica (contemporanea) una libertà ancora maggiore derivante dal bisogno di muoversi in un campo dominato non solamente dalle tendenze di due civiltà contrapposte, ma anche dal doverle coniugare sulla base delle peculiarità della situazione contemporanea.

3 SVERDIOLAS, *Kultūros filosofija...*, cit., p. 35 ["jo demesys buvo nukreiptas į istorijos metafiziką"].

4 ŠALKAUSKIS, *Raštai I*, cit., p. 198 ["Individas [...] yra substanciali vienybė, turinti neprikausomos buities. (...) Todėl galima pasakyti, kad *asmuo* yra *individas, turįs protingą prigimtį"*].

5 *Ivi*, p. 198: "Individo sąvoka yra platesnė už asmens sąvoką. Visi asmenys yra tuo pačiu individai, bet ne visi individai esti asmenimis. Arklys yra individas, bet nėra asmuo, kadangi jam trūksta proto bei laisvės, arba jis nėra protingos prigimties" ["Il concetto di individuo è più ampio del concetto di persona. Tutte le persone sono allo stesso modo individui, ma non tutti gli individui sono persone. Il cavallo è un individuo, ma non è una persona, poiché difetta di intelligenza e libertà, o non è di natura intelligente"].

6 Questo avviene attraverso un riferimento a Boezio direttamente citato da Šalkauskis: "Persona est substantia individua rationalis naturae" (*ivi*, p. 198).

7 Il termine indica qui una *persona*, ossia un individuo dotato di capacità intellettiva.

8 *Ivi*, p. 204: "[...] individų visetas, surištas tarp savęs kolektyvinės psichologijos dėsniais".

9 *Ivi*, p. 199: "Individualyė, būdama tai, kas sudaro individo esmę, išreiškia individo originalumą, kuris jį išskiria iš visos panašių į jį individų masės. Asmenybė, būdama tai, kas *sudaro asmens esmę*, išreiškia asmens originalumą, kuris jį išskiria iš visos žmogiškųjų asmenų visuomenės". ["L'individualità, essendo ciò che forma l'essenza dell'individuo, esprime quell'originalità, che distingue il singolo individuo dalla massa degli individui a lui simili. La personalità, essendo ciò che forma l'essenza della persona, esprime quell'originalità, che distingue la singola persona dalla società degli uomini nel suo complesso"].

10 Esponente cristiano-democratico del periodo dell'*atgimimas* prima e dello Stato indipendente poi. Tra 1896 e 1902 pubblica in Prussia Orientale e distribuisce nei territori della Lituania etnica la rivista clandestina cattolica *Tevynės Sargas*. Nel 1907 diviene redattore del quotidiano *Viltis* e, nel 1914, di *Rygos Garsas*.

11 ŠALKAUSKIS, Stasys, *Raštai III*, Vilnius, Mintis 1993, p. 434: "Turinio atžvilgiu, tariant abstrakčiai, tiesos sintezė turi būti visuotina, formos atžvilgiu- individuali, asmeniška" ["Dal punto di vista del contenuto, parlando astrattamente, la sintesi della verità deve essere universale; dal punto di vista della forma della forma, individuale, personale"].

12 *Ivi* ["materialinio gyvenimo kultivavimas dvasios reikalavimais"].

13 ŠALKAUSKIS, Stasys, *Bendrieji pedagogikos pagrindai*, Kaunas, VDU Teologijos-filosofijos fakulteto leidinys 1936, p. 40 ["Prie sių veiksnių priklauso seima, valstybė ir bažnyčia"].

14 *Ivi*: "Šeima yra prigimtinė bendruomenė, kurioje vyro ir moters santuoka sudaro pagrindą bendravimui su vaikais ir naminiais patarnuotojais. Vaikų gimdymas, augimas, ir auklėjimas yra šeimai tik vienas uzdavinių, bet ne vienintelis, tiesa, labai svarbus" ["La famiglia è la comunità naturale, in cui il matrimonio di un uomo ed una donna forma la base per la condivisione con i figli e chi serve in casa. Il parto, la crescita e l'educazione dei figli rappresentano uno dei compiti della famiglia, ma non l'unico, in verità, davvero di grande importanza"].

15 *Ivi* ["Vyriausioji pasaulinės visuomenės organizacija"].

16 *Ivi*, p. 42 ["Bažnyčia yra bendruomenė žmonių, kurie, išpažindami tą patį tikejimą ir dalyvaudami tuose paciuose sakramentuose, yra vadovaujami apastališkųjų ganytojų ir ypač vienintelio žėmės Romos Popiežiaus"]. Definizione da Bellarmino.

17 ŠALKAUSKIS, Stasys, "Tautinis Auklėjimas", «*Židinys*», *1932*, *n.* 3, *pp.* 221-

239: "Krikščioniškoji pasaulėžiūra įstengia praskaidrinti ir apvalyti tautinę sąmonę tokiu būdu, kad tautos dvasia tampa suderinama su visos žmonijos organizacija, nes šita pasaulėžiūra, eidama savo sintetine linkme, sugeba patiekti tobulą sintezę tarp tautos individualumo ir žmonijos universalumo, kaip kad ji suderina tobuloje sintezėje visuomenę ir individą" ["La concezione cristiana del mondo si sforza di chiarire e ripulire la coscienza nazionale in modo tale, che l'anima della nazione venga armonizzata con l'organizzazione dell'umanità intera; poiché, grazie al suo andamento sintetico, questa concezione del mondo riesce a realizzare una sintesi perfetta tra l'individualismo della nazione e l'universalismo dell'umanità, allo stesso modo in cui riesce ad armonizzare in una perfetta sintesi società ed individuo"] .

18 *Ivi* ["Tautinis auklėjimas yra tautos ugdymas įkūnijant naujose kartose individualinės tautinės lytis, sudarant jose patriotišką nusistatymą savo tautybės atžvilgiu ir paruošiant jas aktualiems tautos uždaviniams ir jos pašaukimo realizavimui kultūringų tautų šeimoje"].

19 *Ivi.*

20 Ancora una volta, Šalkauskis sottolinea la missione come momento di passaggio della nazione verso la totalità mantenendo però il legame con le proprie peculiarità: "Tautos pašaukimas yra tautos palinkimas į tam tikrus uždavinius, kurie pareina nuo prigimtųjų jos ypatybių. Savo pašaukimo pildymas plačiame žmonijos gyvenime yra tautai pagrindinė sąlyga tapti nacija, nes tokiu būdu ji įgauna aukštesnę buvimo raciją kultūringų tautų šeimoje" ["La missione nazionale è l'inclinazione della nazione verso un certo compito, che deriva dalle sue caratteristiche naturali. Il completamento della propria missione nella vita stessa dell'umanità è per la nazione (*tauta*) la condizione fondamentale per diventare nazione-nella-Totalità (*nacija*), poiché in tal modo essa raggiunge la *ratio* massima dell'esistenza nella famiglia delle nazioni civilizzate"] (*ivi*).

21 *Ivi*: "Tauta jungija savyje ir tam tikrą teritoriją, kuri su visomis savo fizinėmis, antropogeografinėmis ir kulturinėmis ypatybėmis sudaro tevynę, ir tam tikrą politinę piliecių organizaciją, kuri sudaro atskirą nepriklausomą valstybę, ir tam tikrą sutelktinę individualybę, kuri paprastai apima ne tik atskirą kalbą, bet ir etnines temperamento ypatybes, savotišką istorinį likimą, kulturines tradicijas ir kitas charakteringas kokybes" ["La nazione riunisce in sé un certo territorio con tutte le sue caratteristiche fisiche, geografico-antropologiche e culturali, ed una certa organizzazione politica dei cittadini, che costituisce uno Stato indi-

pendente *autonomo, ed una* certa individualità collettiva, che solitamente non è il frutto esclusivo di una comune lingua, ma è il risultato anche dei caratteri del temperamento etnico, del proprio destino storico, delle tradizioni culturali e di altre qualità caratteristiche"].

22 *Ivi* ["...tautos ugdymas atitinkamų naujų kartų auklėjimu"].

23 ŠALKAUSKIS, "Tarptautinis auklėjimas", «Židinys» 1932, n. 4 ["...atbaigia tautinį auklėjimą keliais atžvilgiais: jis koreguoja *tautinį auklėjimą* universaliu žmonijos idealu; jis papildo tautinį auklėjimą anttautiniu pradu ir pagaliau suteikia tautiniam auklėjimui aukštesnės prasmės ir vertės"].

24 La nazione così formata diventa un'entità capace di muoversi nella *"famiglia delle nazioni civilizzate"* seguendo la propria missione nazionale. Va notato come il dato geografico – che in seguito analizzeremo – riveste un *ruolo di primo piano* nella determinazione della cultura nazionale stessa, entrando tra gli elementi che determinano la formazione dei "tipi culturali" e creando già un legame evidente con la missione nazionale. "Kultūrinės tradicijos drauge su geografinėmis ypatybėmis, etninėmis tautos savybėmis, istorijos vyksmo savotiškumu apsprendžia tautos kultūrinį tipą, kurs pagal savo prigimtį yra pašauktas realizuoti žmonijos gyvenime atitinkamą uždavinį, *turintį visuotinės* reikšmės" ["Le tradizioni culturali, assieme alle caratteristiche geografiche, alle caratteristiche etniche della nazione, alla particolarità dello sviluppo storico, determinano un tipo culturale nazionale, che a seconda della sua natura è chiamato a realizzare nella vita dell'umanità la propria missione, avente un senso universale"] (ŠALKAUSKIS, "Tautinis auklėjimas", cit., *ivi*).

25 ŠALKAUSKIS, "Tarptautinis auklėjimas", cit., ivi ["[...] naujų kartų nusistatymas *turi būti pagrįstas* doriniais principais, nes nuo to paskui pareina atitinkamas dorinis tarptautinio santykiavimo pagrindimas"].

26 Ivi: "Taigi pagrindiniai tarptautinio auklėjimo uždaviniai yra, iš vienos pusės, išvystymas naujose kartose tam tikro tarptautinio susipratimo, o iš antros pusės- sudarymas jose tinkamo tarptautinio nusistatymo" ["Quindi, i compiti fondamentali dell'educazione internazionale sono, da un lato lo sviluppo di questa effettiva *coscienza internazionale* nelle nuove generazioni, dall'altro formare in esse il corrispondente atteggiamento internazionale"].

27 *Ivi* ["...*ne taika tarnauja pagrindu teisingumui, bet teisingumas taikai.* Kraštutinis pacifizmas, kuris stengiasi atsiekti taiką bet kuria kaina, padaro kaip tik tą klaidą, kad taiką stato ankščiau už teisingumą"].

28 Šalkauskis sottolinea come il suo interesse per la funzione degli intel-

lettuali sia cominciato in concomitanza con l'analisi della problematica educativa nel 1927. Va da sé che tale sottolineatura mette in risalto la diversità di approccio rispetto a *Sur les Confins de deux Mondes* con cui il filosofo aveva affrontato la questione degli intellettuali solo in relazione alla loro funzione complementare al popolo. Šalkauskis stesso dichiara come punto di partenza per le sue riflessioni un testo posteriore alla stesura di *Sur les Confins...* (ИВАНОВ, РАЗУМНИК В., *Что такое интеллигенция?*, Berlin, Skithy 1920).

29 ŠALKAUSKIS, Stasys, "Inteligencijos Koncepcija", «Židinys» 1939, n. 7 ["Inteligencija yra ypatingas protinis sugebėjimas. Kiekvienas žmogus turi protą, bet ne kiekvienas turi inteligenciją"].

30 *Ivi* ["inteligentija yra organiškai nesusijusi su jokiu luomu, su jokia klase, su jokia profesija, su jokia partija, bet pastoviai gyvuojanti visuomeninė grupė, kuri dėl savo universalinio dvasinio išsilavinimo yra pašaukta būti visuomenėje susipratimo reiškėja, pusiausvyros saugotoja, kultūrinės kūrybos bei pažangos skatintoja, asmeninės laisvės gynėja ir visuomeninio vadovavimo įkvepėja"].

31 *Ivi*: ["Supratimo funkcija glaudžiai yra susijusi su pusiausvyros funkcija. Tai reiškia, kad inteligencija, būdama visos visuomenės supratimo organas, sykiu ir kaip tik todėl yra visuomenės pusiausvyros veiksnis"].

32 La mancanza di una separazione netta tra i campi del nazionale (particolare) e del sovrannazionale (universale) nella vita della nazione, e pertanto il mancato delineamento di confini chiusi entro cui chiudere la medesima e i suoi caratteri, non permette di parlare di un vero e proprio intellettuale organico in senso gramsciano. D'altro canto, nonostante il compito di universalizzare i contenuti dell'opera popolare, l'intellettuale šalkauskiano non richiede a condizione del proprio operare uno spazio isolato dalla particolarità – o dalle particolarità – del corpo della nazione. Esso è espressione della nazione come tutto organico pur senza perdere il contatto con le sue singole parti. Non è possibile, quindi, nemmeno parlare di un intellettuale liberale, nel senso in cui Julien Benda andava delineando nel suo *La Trahison des Clercs*, ove l'universalità della *profession intellectuelle* non lasciava spazio a contatti con la particolarità. Questo velocissimo riferimento a due modelli, elaborati nello stesso torno d'anni, ci aiuta a vedere come quello šalkauskiano non possa essere identificato come la semplice riproposizione di un modello. Lo spoglio delle pagine delle principali riviste, arena di discussione della classe colta lituana tra le due guerre, permette di vedere come la concezione dell'intellettuale šalkauskiano rimanga sostanzialmente

isolata. L'etnocentrismo premeva maggiormente per la crescita di un intellettuale organico alla nazione. Tale posizione si scontrava con i limiti che Šalkauskis poneva a tale processo affidando all'uomo di intelletto la parte universale della missione nazionale.

33 ŠALKAUSKIS, "Tautinis Auklėjimas", cit., *ivi* ["Nacija yra tauta, tapusi savo universaliai vertinga kultūrine kūryba neatstojamu nariu pasaulio tautų šeimoje"].

34 *Ivi*: "Iš čia aiškėja *tautinis* lietuvių idealas, tautos pašaukimo nustatomas: tai yra pilnutinė dviejų civilizacijų, Rytų ir Vakarų, sintezė tautinės lietuvių individualybės lytyse" .

35 *Ivi* ["neprotinga savo tautos meilė, iškelianti tautybę ankščiau už dorą ir teisę ir daranti iš jos žmogiškojo veikimo tikslą"].

36 *Ivi* ["ekskluzivistiškas iš prigimties, jis nėra tolerantiškas, taikingas ir sutariamas"]. Dall'esclusivismo del nazionalismo derivano, stando alle parole del filosofo, i grandi problemi dell'imperialismo. In esso, la nazione agisce considerando il mondo come parte della propria totalità, evidenziando la sostituzione di se stessa all'Assoluto.

37 ŠALKAUSKIS, Stasys, "Tautybė, patriotizmas ir lietuvių tautos pašaukimas", «Židinys» 1928, n. 5-6, pp. 359-383 ["Patriotizmas yra savo individualybės meilė. [...] Tauta mylima [...] dėl to, kad ji yra sava"]. Risulta ben evidente qui come l'individualità collettiva abbia sembianze che la avvicinano a una vera e propria individualità umana: un'ulteriore assegnazione di importanza al rapporto tra il singolo (in questo caso il patriota) e la collettività nazionale, tra i quali il rapporto osmotico viene presentato come totale.

38 ŠALKAUSKIS, Stasys, *Lietuvių tauta ir jos ugdymas*, Kaunas, Sakalo bendrovė 1933, p. 43: "Turint galvoje tikrą patriotizmo supratimą, pigu įspėti, jog tikras patriotizmas tiek pačiam patriotui, tiek *patriotiškai mylimai* tautai privalo būti tobulėjimo bei kultūrinės pažangos veiksnys" [Considerando la giusta concezione di patriottismo è facile capire, che il vero patriottismo deve essere lo strumento di perfezionamento e progresso culturale tanto per lo stesso patriota, quanto per la nazione patriotticamente amata"].

39 Bernaras IVANOVAS ("Tautinių mažumų problemos Stasio Šalkauskio tautiškumo sampratoje", «Sociologija. Mintis ir veiksmas» 2001, n. 3-4, pp. 78-85) ha criticato la validità stessa dell'idea šalkauskiana di patriottismo in quanto priva di riferimenti all'autorità deputata alla sua realizzazione. Ferma restando la condivisibilità dell'osservazione, non va tuttavia dimenticato il carattere etico-filosofico e non applicativo in senso

politico dell'opera di Šalkauskis.

40 ŠALKAUSKIS, Stasys, "*Ateitinkų ideologija ir josios realizavimas* gyvenimo praktikoje", «Židinys» 1929, n. 4: "Prie pirmos teigiamųjų ypatybių kategorijos, kurios iš tikrųjų reikalauja mūsų laikų dvasią ir gyvenimo santvarką, galima priskaityti korporatyvinis drausmingumas, pasitikėjimas savo vaidais ir griežtas jiems paklusnumas, ir visiškas pasiaukojimas savo idealams. Krikščioniskoji pasaulėžiūra turtingoje bei sudetingoje savo ideologijoje randa vietos ir tam tikro aristokratizmo ir tam tikro demokratizmo principams, nes sugeba lygiai vertinti tiek atskirą asmenį, tiek ir visuomenės kolektyvą" ["Nella prima categoria delle caratteristiche positive, di cui la struttura della vita e lo spirito del nostro tempo veramente hanno bisogno, è possibile individuare la disciplina corporativa, la fiducia nei propri capi e la fedele obbedienza ad essi, nonché un senso di totale sacrificio per i propri ideali. La visione del mondo cristiana trova posto, nella ricchezza e nella complessità della sua ideologia, tanto per principi democratici, quanto per quelli aristocratici, essendo in grado di valorizzare tanto il singolo uomo, quanto la collettività sociale"].

41 *Ivi*: "Prie antrosios kategorijos reik priskaityti griežtą karingą temperamentą, nebijantį kovos ir stiprių priemonių" ["Nella seconda categoria bisogna individuare un forte temperamento battagliero, incurante della lotta e delle maniere forti"].

42 *Ivi*: "Prie trečiosios neigiamųjų ypatybių kategorijos galima priskaityti tą amoralinį bolševikų ir fašistų nusistatymą, kuris verčia juos paneigti universalinius principus (pavyzdžiui, lygų visiems teisingumą), prigimtasias teises (pavizdžiui, laisvo pasireiskimo teisę) ir laimetas kulturos vertybes (pavyzdžui, laisvą spaudą, laisvas organizacijas, laisvas nuo politikos mokyklas)" ["Nella terza categoria delle particolarità negative è possibile individuare la determinazione amorale di bolscevichi e fascisti, che tende a negare i principi universali (ad esempio, il diritto all'uguaglianza di tutti), i diritti universali (ad esempio, il diritto di libera manifestazione) e le conquiste della cultura (ad esempio, la libera stampa, le scuole estranee alla politica)"].

43 GOBIS, Juozas, *Psichinė energija ir gyvenimas*, Šiauliai, Viltis 1924.

44 ALEKSA, Jonas, *Lietuviškųjų gyvenimo kelių bejieškiant*, Kaunas 1933.

45 ŠALKAUSKIS, Stasys, "Geopolitinė Lietuvos padėtis ir Lietuvių kultūros problema", «Židinys» 1938, n. 5-6. Edvardas KRIŠČIŪNAS (*Rytų ir Vakarų pasaulių sintezė Stasio Šalkauskio filosofijoje*, in ASADAUSKIENĖ, Nelė; JANUŽYTĖ, Audronė (red.), *Lietuva ir Pasaulis: konfliktas ir bendradarbia-*

vimas, Vilnius, Vaga 2000, pp. 16-34) indica questo articolo come il momento in cui la teoria della sintesi tra civiltà viene completata, definendo la Lituania quale sintesi organica di *lenkų subtilumas* ("sottigliezza polacca"), *vokiečių aktivumas* ("attivismo tedesco") e *rusų visažmogiškumas* ("umanità totale russa"). Ci sembra di poter essere in disaccordo sul ruolo di completamento assegnato da Kriščiūnas all'articolo. Tanto il riferimento alla posizione geopolitica del paese baltico – per quanto in questo specifico caso vi sia dato un maggior rilievo – quanto la presenza di tre poli da cui far derivare la sintesi, peraltro sempre legati ad una fondamentale distinzione tra i due nuclei di Oriente e Occidente, era infatti ben presente fin dalla stesura di *Sur les Confins de deux Mondes*. Nell'articolo in questione fattore geografico viene solamente *accentuato* in relazione alla nuova situazione politica e all'esistenza di uno Stato nazionale lituano.

46 *Ivi* ["gyvena ant Rytų ir Vakarų Europos ribos ir jungija savyje šitų dviejų pasaulių pradmenis"].

47 ALANTA, Vytautas, "Ar galima Vakarų ir Rytų kultūrų sintezė?", «Lietuvos Aidas» 1938, n. 248 ["Mūsų uždavinys yra tik savo tautinį pradą stiprinti ir pasistengti jį išryškinti visuose kultūrinio gyvenimo pasireiškimuose"].

48 ALANTA, Vytautas, "Kultūrinis apsisprendimas be Rytų", «Lietuvos Aidas» 1938, n. 295: "Universalumo mes galime pasiekti ne per universalumą, bet tik per savo tautinio individualumo išryškinimą [..]" ["Possiamo raggiungere l'universalità non attraverso l'universalità, ma con lo sviluppo della nostra individualità nazionale[...]"].

49 ALANTA, Vytautas, "Tautinė kultūra savo linkme", «Lietuvos Aidas» 1938, n. 327.

50 Maritain introduce la sua concezione di umanesimo integrale accostando tre diverse tipologie di umanesimi. Troviamo dapprima esposto un umanesimo *liberal-borghese* sviluppatosi nel corso del XIX secolo come reazione all'assolutismo politico. Esso rappresenta tuttavia una vittoria effimera nei confronti dell'assolutismo a causa dell'insorgenza dell'individualismo che rode le basi (religiose) della famiglia e dello Stato stesso. A questo, si affianca un umanesimo *naturalista* di carattere positivista, in cui la natura viene concepita come una "grande madre" cui l'uomo è subordinato: da un finalismo cristiano si passa, con esso, a un finalismo naturalistico in cui l'uomo è semplicemente parte di una macchina più grande che lo sovrasta e determina e in cui anche l'educazione morale viene a dissolversi nella natura. L'umanesimo *social-marxista*, infine,

si presenta come reazione a entrambi gli umanesimi *precedentemente* menzionati. Esso è portatore di una religiosità naturale che si risolve in messianismo. Suo oggetto divengono la società e la sua formazione: tutto muove in tale direzione: la sociologia sostituisce l'antropologia e la morale si cristallizza nella sua esclusiva declinazione sociale. Maritain propone di superarei tre umanesimi esistenti mettendo al centro della propria riflessione un umanesimo capace di ristabilire l'unità non solo tra il singolo e la società, ma soprattutto tra l'uomo e Dio.

51 "Dunque, umanesimo integrale non è prodotto sintetico di umanesimo e cristianesimo, ma il cristianesimo in sé è pienezza, ergo cristianesimo integrale [...]. L'uomo partecipa all'universo materiale ma solo per la sua individualità materiale; in quanto persona lo supera." (cit. in VIOTTO, Pietro, *Maritain*, Brescia, La Scuola 1971). Il legame tra un cristianesimo che presupponga l'umanesimo e una sopra-natura che presupponga la natura ci permettono di capire lo stretto legame intercorrente tra queste due parti e, nel medesimo tempo, come tale correlazione formi un indissolubile legame tra i due piani – naturale e metafisico – della discussione. Tale relazione, che si esplicita in un'impostazione teocentrica della vita dell'uomo e nella subordinazione del destino mondano dell'uomo a un ordine di cose extra-sensibile, porta alla luce una strutturazione gerarchica del mondo, riassumibile nella sequenza ordine naturale-ordine sociale umano-ordine sovrannaturale. La subordinazione delle parti e l'ordine della loro successione, permette di comprenderne la direzionalità storica e, specialmente, politica volta a "[m]igliorare in sé le condizioni della vita umana, o di procurare il bene comune della moltitudine, in maniera che ogni persona- non solo di una classe privilegiata, ma di tutta quanta la massa- possa veramente raggiungere quella misura di indipendenza, che è propria della vita civilizzata [...]. Questo significa, che il compito del politico è essenzialmente un compito di civiltà e di cultura, cioè aiutare il vero a conquistare la sua vera libertà di espressione e di autonomia[...]. Un compito di progresso in un ordine che è essenzialmente umano e morale, perché la morale riguarda solamente il bene umano" (MARITAIN, Jacques, *Umanesimo integrale*, Torino, Borla 1962, p. 141). La politica, pertanto, ha il compito di essere espressione della moralità all'interno della vita comunitaria e di guidarne l'andamento.

52 Giova qui ricordare, ritornando ancora una volta sulla dimensione soprannazionale entro cui l'idea di nazione šalkauskiana è inserita, una considerazione fatta alcuni anni fa da Alvydas JOKUBAITIS ("Trys Žvilgsniai į Stasį Šalkauskį", «Naujasis Židinys» 1992, n. 1): "Galima sakyti,

Šalkauskis užbaigė tai, ką buvo pradėjęs Basanavičiaus: lietuvių tautinei idėjai buvo suteiktas tautinės folosofijos pavidalas. Tokių 'tautinės filosofijos' variantų turėjo ir lenkai, ir čekai, ir slovakai" ["Si può dire, che Šalkauskis abbia portato a termine quanto Basanavičius aveva iniziato: ha consegnato alla nazione lituana le forme di una filosofia nazionale. Varianti di una medesima 'filosofia nazionale' erano presenti tra polacchi, cechi e slovacchi"]. L'inserimento di Šalkauskis nel più ampio contesto delle 'filosofie nazionali' centro-europee e il collegamento con la figura del patriarca della Rinascita lituana e del nuovo Stato Jonas Basanavičius sottolineano non solo la vocazione soprannazionale del pensiero šalkauskiano, ma anche il suo ruolo storico, al contempo di completamento del processo di elaborazione di un'ideologia nazionale e punto di contatto con gli analoghi percorsi avutisi nell'area centroeuropea nella ricerca di una propria fisionomia.

NOTE AL CAPITOLO CONCLUSIVO

1 ULUNTAITIS, V. P., *Šalkauskis ir šalkauskininkai*, Čikaga, Lietuvių būrelis 1983.

2 GAŠKAITĖ-ŽEMAITIENĖ, Nijolė, "Stasys Šalkauskis ir rezistencija", «XXI amžius», 4 dicembre 2004, http://www.xxiamzius.lt/archyvas/xxiamzius/20021204/zvil_02.html (consultato il 19/10/2015).

3 "Gintaras Songaila laidoje apie Lietuvių Tautinę tapatybę", http://robertas-balakauskas.blogspot.com/2012_08_01_archive.html (consultato il 19/10/2015).

4 BALČIUS, Jonas, "Tautos ir tautiškumo išsaugojimo problema Stasio Šalkauskio filosofinėje kūryboje", «Logos» 2004, n. 38, p. 18.

5 KRIŠČIŪNAS, Edvardas, "Kosmopolitizmas ir lietuviškumas istorijoje", http://www.slaptai.lt/index.php/gyvenimo-skandalai/2500-kosmopolitizmas-ir-lietuviskumas-istorijoje--3-.html (consultato il 19/10/2015).

6 PUTINAITĖ, Op. cit., p. 119-131.

7 MAŽEIKIS, Gintautas, "Globalizacija ir Lietuvos tautinės civilizacijos idėja". http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2010-06-29-gintautas-mazeikis-globalizacija-ir-lietuvos-tautines-civilizacijos-ideja/46880 (consultato il 19/10/2015). Si veda anche KAROBLIS, Gediminas, "Posovietinė migracija S. Šalkauskio Rytų ir Vakarų sintezės šviesoje", «Oikos» 2006, n. 1, p. 73-83.

8 RADZIK, Ryszard, "Co to jest naród?", «Znak» 1997, n. 3, p. 79.

9 PELURITIS, Laurynas, "Stasio Šalkauskio filosofijos (ne)gyvybingumas". «Knygų aidai» 2012, n. 12, p. 5.

10 LAURINAVIČIUS, Česlovas; lopata, Raimundas; SIRUTAVIČIUS, Vladas, "Kritinis požiūris į Lietuvos užsienio politiką: kas pasikeitė nuo Augustino Voldemaro laikų?" «Politologija» 2009, n. 54 (2), p. 91-122.

11 DONSKIS, Leonidas, "On the Boundary of two Worlds ...", cit.

12 BUMBLAUSKAS, Alfredas, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos paveldo „dalybos"*..., cit., pp. 25-26.

13 BUMBLAUSKAS, Alfredas, *Lietuvos Didžioji Kunigaikštija – tautų atminties vieta: nuo istoriografinio mandagumo prie Septynknygės idėjos*, in BUMBLAUSKAS, Alfredas (red.), *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos istorijos ir tradicijos fenomenai: tautų atminties vietos*, Vilnius, Vilniaus universiteto leidykla 2013, pp. 22-23.

14 Cfr. tra la crescente ottima produzione della sovietologia lituana PUTINAITĖ, Nerija, *Nugenėta pušis. Ateizmas kaip asmeninis apsisprendimas tarybų Lietuvoje*, Vilnius, Židinys 2015.

INDICE ANALITICO

Alanta, Vytautas, 90-92, 128
Aleksa, Jonas, 90, 127
Anderson, Malcolm, 103
Asadauskienė, Nelė, 127

Balčius, Jonas, 96, 130
Balkelis, Tomas, 106, 112
Baranova, Jūratė, 116
Baron, Nick, 106
Basanavičius, Jonas, 10-11, 27-28, 109, 130
Benda, Julien, 125
Berdjaiev, Nikolaj, 49
Berenis, Vytautas, 114
Boezio,, 121
Bumblauskas, Alfredas, 105, 131
Burckhardt, Jakub, 64, 120
Bytautas, Ramūnas, 54-55, 119

Canonico, Tancredi, 114
Cella, Primo, 103
Chabod, Federico, 106, 119
civiltà nazionale:
    formazione, 31-34, 63-65
    rapporto con le altre civiltà, 55-60, 85-88, 98
confine:
    definizione, 7-9, 18
    Lituania come confine, 18, 55, 62, 69, 82, 91-94, 97-98
Coquin, François-Xavier, 114
cultura:
    intellettuale, 33-37, 63, 82-85
    popolare, 31-33, 37-38, 56, 58, 80, 85

Dambrauskas-Jakštas, Adomas, 13
Daukantas, Simonas, 10, 40
De Maistre, Joseph, 51, 119
De Munnynck, Marc, 61
Donnan, Hastings, 103
Donskis, Leonidas, 98, 114, 131
Dovydaitis, Pranas, 16-17

educazione:
    internazionale, 80-81
    nazionale, 77-80

Gabrys, Juozas, 16
Gaškaitė-Žemaitienė, Nijolė, 130
Gatrell, Peter, 106
Gieda, Aurelijus, 106
Gimžauskas, Edmundas, 106-107
Gobis, Juozas, 90, 127
Goštautaitė, Barbora, 12
Griffante, Andrea, 3-4, 105
Gudavičius, Edvardas, 99

Handke, Kwiryna, 105
Hello, Ernest, 51-52, 118-119

Иванов, Разумник В., 125
Ivanovas, Bernaras, 126

Janužytė, Audronė, 127
Jaroszewicz, Józef, 40
Jokubaitis, Alvydas, 129
Jundziłł, Zygmunt, 105

Kant, Immanuel, 18, 107
Karoblis, Gediminas, 130
Karsavin, Lev P., 48-50, 117-118
Kireevskij, Ivan V,, 47
Kolbuszewski, Jacek, 105
Koter, Marek, 105
Kraszewski, Józef Ignacy, 40, 114
Kriščiūnas, Edvardas, 96, 127-128, 130
Kuźma, Erazm, 106

Laurinavičius, Česlovas, 106, 131
Le Bon, Gustave, 23-24, 26-27, 33, 108-110
Lopata, Raimundas, 131

Mačiulis, Dangiras, 109
Mačiulis-Maironis, Jonas, 11
Mandich, Giuliana, 103
Maritain, Jacques, 93-94, 128-129
Masaryk, Tomaš, 117
Masłowski, Michel, 114
Mažeikis, Gintautas, 97, 130
Mažvydas, Martynas, 58
Mazzini, Giuseppe, 114
Medišauskienė, Zita, 105
Michelet, Jules, 114
Mickiewicz, Adam, 19, 39, 59, 107, 114
Miknys, Rimantas, 105-106
Miliauskas-Miglovara, Juozas, 109
Mindaugas, re, 103
Motieka, Egidijus, 107

nazione:
- formazione, 19-30
- missione, 38-41, 44-48, 89-90

Occidente, 47-53, 99-102
Oriente, 47-53, 99-102
Olender, Maurice, 106

Pakštas, Kazys, 45
Peluritis, Laurynas, 131
Petronis, Vytautas, 105
Purickis, Juozas, 16
Putinaitė, Nerija, 96-97, 109, 130-131

Radzik, Ryszard, 130
Rieber, Alfred J., 103
Römer, Michał, 29, 109
Ruszczyńska, Marta, 114

Sack, Robert A., 103
Said, Edward W., 119
Selenis, Valdas, 106
Senn, Alfred E., 106
Simmel, Georg, 8, 103
Sirutavičius, Vladas, 131
Skirmuntt, Konstancja, 109
Smetona, Antanas, 13
Solov'ëv, Vladimir, 41-44, 46-49, 76, 115-116
Songaila, Gintaras, 96, 130
Staliūnas, Darius, 105, 109
Steponaitis, Antanas, 16
Sverdiolas, Arūnas, 44, 56, 116-117, 119, 121
Šapoka, Adolfas, 11
Šliūpas, Jonas, 11, 106
storiografia lituana:
- di inizio Novecento 10-12
- post-sovietica 98-100

Tazbir, Janusz, 105

Towiański, Andrzej, 39, 114
tradizione, 77-80, 98
Tumas-Vaižgantas, Juozas, 72
Turner, Friedrich J., 103
Tyla, Antanas, 105

Uluntaitis, V. P., 130

Verč, Ivan, 103
Viotto, Pietro, 129

Wapiński, Roman, 105
Weber, Max, 36-38, 113
Wilson, Thomas, H., 103
Wrzesiński, Wojciech, 105

Zanini, Pietro, 103